UNIVERSITÀ DI TORINO
MISCELLANEA DELL'ISTITUTO GIURIDICO
II

GIOELE SOLARI

STUDI STORICI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO

CON PREFAZIONE DI LUIGI EINAUDI

G. GIAPPICHELLI — EDITORE — TORINO

STUDI STORICI DI
FILOSOFIA DEL DIRITTO

UNIVERSITÀ DI TORINO

MISCELLANEA DELL'ISTITUTO GIURIDICO

II

GIOELE SOLARI

STUDI STORICI

DI

FILOSOFIA DEL DIRITTO

CON PREFAZIONE DI LUIGI EINAUDI

G. GIAPPICHELLI — EDITORE — TORINO

PREFAZIONE

Ci conoscemmo sui banchi dell'università, nell'aula al pian terreno dove Ronga leggeva le lezioni di istituzioni di diritto romano alle otto del mattino. Aula piena, come non usò poi, a quell'ora; ma tant'era il terrore incusso dal professore, che, volenti o nolenti, tutti ci si andava. Non era una lezione divertente; chè, al par del pandettista Anselmi, il Ronga leggeva, alla maniera d'un tempo, le sue lezioni ed esigeva all'esame la ripetizione letterale di ciò che era stampato nel libro di testo. Faceva una curiosa impressione sentir parlar Ronga di schiavi, di liberti, di manomissione, di adozione, di agnazione come se il diritto romano fosse diritto vigente nell'anno di grazia 1891-92. Ancor più curiosa era l'impressione che si aveva di Anselmi: bianco di capelli, con lunghi favoriti, posto lassù in alto sulla cattedra dell'aula III, quella a gradinate; anch'egli ripetitore di dispense sulle quali si poteva ancora leggere ad un certo punto: « qui il professore ha dovuto interrompere le lezioni, perchè gli studenti sono partiti per la guerra di Lombardia ». Era un ricordo della guerra del 1859. Nella stessa aula, scarsamente frequentata all'ora di Anselmi, si assiepava la folla di studenti e di laureati alle quattro del pomeriggio, quando entrava Mattirolo, diritto come un fuso, elegantissimo, in cilindro e prefettizia, e dall'alto della cattedra dava inizio solennemente allo spettacolo. Ad ogni volta erano invero per me cagion di stupore la perfezione della frase, il rigore del linguaggio giuridico, e sovratutto l'arte, non uguagliata forse da nessuno dei proceduristi italiani venuti prima e poi in gran fama, con la quale Mattirolo rendeva viva e parlante e quasi drammatica una disciplina che, a studiarla sui libri, a noi studenti pareva la quintessenza della noia, voglio dire la procedura civile. Bisognava vedere quei giovani dottori in legge, praticanti in studî di avvocati famosi, bersi avidamente

le parole del cattedratico e far segni di assenso e di compiacimento. Era la lor pratica quotidiana di principianti, la vicenda delle citazioni, dei termini, delle comparse che essi, compiaciuti, vedevano sintetizzata, teorizzata, idealizzata. Si sentivano orgogliosi di quel che facevano, anche se si trattava di cose umili; e perdonavano volontieri al professore se, qualche volta, agli esami, per comunicare la bocciatura, Mattirolo aveva chiamato ad alta voce il vecchio dignitoso bidello, mai visto altrimenti vestito che in marsina; e: «Talpon, esclamava in dialetto, ca porta un pö d' fén per st' bürich! ». Che era la sentenza definitiva.

Solari frequentava le lezioni di tutti i professori, anche quelle del buon Ferroglio, lo statistico che nel parlare e nello scrivere dimostrava una antipatia invincibile per la sintassi; ed era capitato nella statistica quando i dottori aggregati, scomparsi poi anche dalle università exsarde, avevano facoltà di insegnare qualunque materia. Ma era uomo colto, fornito di buone letture; e sovratutto era uomo buono ed allora si sussurrava che, a causa della sua integrità, i frammassoni torinesi gli avessero affidato per tanti anni l'amministrazione del «tronco della vedova», che pare fosse il fondo per la beneficenza. Della bontà gli studenti, non di rado crudeli, profittavano per far baccano ed ordire scherzi di uccelli volanti di cartone, lanci di pallottole di carta e simiglianti malvagità. Agli scherzi si reagiva in pochi. Reagiva Solari, il quale tra gli studenti aveva una particolare autorità, derivata da una sua quasi doppia vita. Studiosissimo e diligente, stimato dai professori, trovava modo e tempo di accompagnarsi ai peggiori capiscarichi della goliardia di allora. L'associazione universitaria non era una cosa seria come divenne poi o fastidiosa come all'epoca dei guf; ma un'accolta di buontemponi, orditori di feste carnevalesche rumorose ed allegre. Talvolta, come quando l'economista prof. Cognetti de Martiis diresse al Rossini la rappresentazione data da dilettanti studenti di commedie plautine da lui tradotte, od erano organizzate mostre satiriche ed umoristiche, gli studenti facevano opera di cultura. Ma per lo più erano balli e serate; dalle quali si tenevano lontani coloro che avevano timore di far brutta figura per mancanza di pecunia. Solari, sia che un dieci o venti lire al mese di più le avesse, sia che l'indole gioviale gli procacciasse amici numerosi, era intrinseco al tempo stesso di studiosi e di festaioli; e data d'allora la sua amicizia con la famiglia Lupi che per generazioni condusse e conduce tuttora le recite dei burattini, gioia di tanti bambini ed adulti torinesi, tenute nel teatro che un tempo, per essere attiguo al palazzo d'Angennes, si chiamava con quel nome. Il palazzo dove, se la memoria non mi falla, Gian Giacomo Rousseau fu servitore, era passato poi in proprietà ai Ruffini. Francesco Ruffini narrava, non senza compiacimento, come egli di casa potesse recarsi a vedere i burattini nella loggia rimasta annessa

al palazzo. Quando alcuni mesi fa mi incontrai ad un ricevimento con uno dei Lupi, spontaneo fu in amendue il ricordo che chi ci aveva fatto conoscere era il comune amico Solari.

Il quale diede allora cominciamento alla raccolta della folla di amici nei ceti più varii e non di rado strani di Torino e del Piemonte; dai finanzieri e dagli industriali incontrati ai tavolini del ristorante Molinari posto all'angolo di via Santa Teresa e piazza Solferino e frequentatissimo tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo, ai mendicanti e vagabondi incontrati nelle vie della vecchia Torino tra via Stampatori, via Botero, vicolo Santa Maria ecc. Ad un certo momento egli aveva preso stanza in via Botero 4 bis, presso una vedova la quale aveva sposato in chiesa un presidente di tribunale a riposo. La stanza era ampia e dotata di alcova per il letto; sicchè le pareti erano in gran parte libere per i libri che cominciavano a crescere. Al di sopra degli scaffali campeggiava un gran ritratto di una amica di gioventù di Solari, a lui devota e morta anzi tempo; alla cui memoria egli rimase sempre attaccato, senza che la buona signora Clara ne abbia mai, nonchè mosso querela, sentito la minima invidia. Quella stanza, pessimamente illuminata, era fin d'allora meta di studenti e di amici, in cerca di consiglio e di aiuto. Cominciò allora quella raccolta di schede e di appunti sulle letture da lui fatte, che divenne miniera meravigliosa di idee e di notizie per gli studiosi. A ragione Solari ricorda con compiacimento quelle fatiche bibliografiche; e chi non ebbe mai la pazienza metodica di accumulare e sistemare appunti e schede e costretto, oltrecchè ad ammirare ed invidiare, ad augurare che quel materiale prezioso, quando non serva più al suo autore — e ciò accada, per il bene della scienza, fra anni moltissimi — sia depositato, a monito ed aiuto per le generazioni venture, in qualche pubblica biblioteca.

Dubito che i finanzieri, commercianti ed industriali conosciuti da Solari al Molinari abbiano saputo apprezzare la sua qualità di dotto; e sono sicuro che parecchi gli avranno dato il titolo di « professore » per cortesia, persuasi che egli invece in qualche modo appartenesse alla loro confraternita. Invero, per essere dotato di singolarissima attitudine di immedesimazione nel pensiero e nei sentimenti altrui, Solari diventa subito commerciante con i commercianti, avvocato con gli avvocati, agricoltore con i contadini, maestro elementare con gli insegnanti dell'ordine primario e, va da sè, continua ad essere amatissimo collega dei professori di scuole medie, con i quali per tanti anni ebbe comunanza di vita. A causa del biblico nome egli, rampollo di cattolicissima nobile famiglia bergamasca, fu reputato da molti ebreo; e non esitò talvolta, sentendosi fare da qualche frammassone la rituale grattatina al palmo della mano, a rispondere collo stesso metro, lasciando in dubbio,

a causa delle risposte non sempre pienamente informate, i suoi interlocutori. Ma non escludo che parecchie informazioni intorno ai riti ed ai segreti della società egli abbia saputo in siffatta maniera ottenere. Negli anni del fascismo, pochi dissero a gerarchi ed a strumenti supini del regime tante verità quante, senza mandar nessuno a riferirle, ne disse loro in faccia Solari. Ma gerarchi e pedissequi dovettero mandar giù l'amara saliva, perchè egli diceva le verità in maniera simpatica, sicchè il colpevole poteva sempre immaginare di aver salva la faccia e sopportava da lui quel che in bocca d'altri sarebbe parsa ingiuria. Talchè, quando taluno di noi od uno studente si trovava, per cose dette o fatte, a qualche malo passo, chi andava in prefettura od in questura a chiedere notizie, a spiegare la faccenda, a cercar di trar fuori un disgraziato giovine dal fermo? Solari, sempre Solari. I più induriti poliziotti non sapevano resistere al fascino della umana simpatia che si sprigionava da quell'uomo che, senza mai dare ad essi ragione, lasciava intuire che egli si metteva nei loro panni, che apprezzava le difficoltà del mestiere e dell'ufficio, e stringendo la mano al peggior arnese di polizia, lo restituiva per un istante alla dignità di uomo ed alla stima di se stesso. Giovava a lui la maestria nell'uso della bella barba rossa, che egli sapeva e sa volgere a rimprovero, ad incitamento ed a sollazzo. Conobbi due barbe parlanti: una era quella di Albert Thomas, capo un tempo della C. G. T. francese e poi segretario generale dell'Ufficio internazionale del lavoro; e la seconda è la barba di Solari. Un giorno che a Ginevra ebbi occasione di intrattenermi a lungo col Thomas, non feci attenzione tanto alle cose da lui dettemi, che, se male non ricordo, avevano l'intonazione di genericità consueta tra persone che non si conoscono a fondo, quanto al commento che egli ne faceva lisciando o tenendo sospesa in aria od abbandonando a sè la bella barba fluente. Quella barba diceva: bada che se le parole sono queste, esse vogliono precisamente significare quest'altra più precisa idea. Ed il colloquio traeva significato da quelle più precise dichiarazioni non dette. I movimenti della barba tengono luogo, per Solari, dei gesti delle mani e dei moti dei muscoli dei mobilissimi visi napoletani. Solari, durante la lezione, non guarda gli studenti negli occhi, chè i suoi sono volti all'insù quasi spaziassero nel vuoto; ma tiene ugualmente in soggezione gli ascoltatori colla sapiente manovra della mano sulla barba. Rossiccia un tempo, ora di color pepe e sale, è oggetto sorprendente di terrore, stupore ed ammirazione dei bambini. Bisogna vedere i miei nipotini in gran travaglio tra il terrore di quella barba semovente e la forza irresistibile che li spinge ad avvicinarsi per tirargliela. A furia di piccole grida di spavento, di cauti avvicinamenti e di arretramenti rapidi, i piccoli giungono alla meta agognata, che è di mettere le mani in quella

misteriosa foresta, che essi non usano incontrare tra i famigliari. Ma quella barba vuol dire bontà e simpatia umana, e procaccia contraccambio di simpatia e di opere buone. Persino tra i reietti della società Solari è riuscito a procacciarsi benevolenza; e nessuno mai gli torse un capello o gli recò danno quando, stanco di lavorare sui libri sino alle due od alle tre della notte, egli scendeva a prendere un po' d'aria ed a rinfrescarsi mani e viso nell'acqua fresca della fontanella della piazzetta di Santa Maria a quattro passi dal numero 4 bis di via Botero. Altri, nello scorgere i soliti due o tre figuri seduti vicino alla fontana, avrebbe girato alla larga. Egli, invece, attaccava discorso; si interessava ai casi loro, compativa alle loro disgrazie; sicchè borsaioli o peggio lo rispettavano e, pur non intendendo bene quel che facesse quel bizzarro tipo di uomo il quale prendeva anche lui il fresco di notte per le vie della vecchia Torino, avevano finito per ricorrere per qualche lecito aiuto al «professore» che parlava loro come se essi fossero uomini a lui uguali.

A ciò era spinto dalla simpatia che egli sentì sempre per gli uomini che stavano in giù nella scala sociale. Quanto ci sia di socialistico nella sua dottrina, lo ha egli stesso analizzato negli scritti contenuti nella presente silloge. In quell'ultimo decennio del secolo passato, egli fu tratto, con tanti altri, sebbene ciò fosse alieno dalla sua indole, a partecipare alla lotta politica. Amico della più parte dei giovani che, dopo i moti del 1898, avevano diffuso il verbo socialistico nei villaggi piemontesi, dove la polizia inavvedutamente li aveva mandati in confino, — e ricordo solo Morgari, Casalini, Norlenghi, Sambucco, Sacerdote — un bel giorno si trovò, essendo scomparsi od in gattabuia i compagni, ad amministrare il «Grido del popolo», settimanale del partito socialista. Non so come se la cavasse, sovratutto a cagion del difetto di quattrini per pagar carta e tipografia; e non ricordo bene se per cercare quattrini o in giro di propaganda egli in quel torno si indusse perfino a far discorsi sovversivi nelle campagne piemontesi, attorniato da compagni plaudenti e da poliziotti sospettosi, che tutti domava con la giovialità del tratto e della parola.

Finita l'università, che il desiderio di conseguire, dopo quella in giurisprudenza, la laurea in lettere e filosofia, fece si che si prolungasse per lui alquanto, cominciarono gli anni duri, quando Solari dovette pensare a guadagnarsi il pane quotidiano. I redditi di casa, se pur qualcosa giungeva sino a lui, sempre pietoso verso le narrazioni di miseria dei coloni della famiglia (quando lo visitai ad Albino nel bel quartiere avito, dove ancora abitano, in case comuni o divise ed in giardini comunicanti il fratello monsignore, la cognata, la sorella, i nipoti, ebbi l'impressione che il vicin suo mezzadro, già divenuto proprietario della parte di uno

dei fratelli Solari, praticamente avesse già fatto sua, con acconcie rotture di tramezzi, anche la parte del Gioele) erano spesi a pro di fratelli e nipoti, dei quali ogni tanto si scopriva uno nuovo vivente a dozzina gratuita presso lo zio. Solari non ebbe figli; ma alla mancanza supplivano i nipoti, che ritengo gli siano devoti per il tanto bene che ne ebbero di consigli e di aiuti. Ma tra il 1896 ed il 1900 la vita fu dura per lui, come per tutti coloro i quali non disponevano di una fortuna bastevole a formarsi una casa ed una famiglia. Il primo insegnamento pubblico lo tenne con un incarico di italiano e storia e geografia in una scuola tecnica posta nel quartiere della Cittadella. Sebbene Solari fosse subito divenuto l'amico del direttore e dei colleghi di ruolo, le ore erano parecchie e rese faticose dalla scolaresca formicolante di ragazzetti non ancora sgrossati. La scuola tecnica oggi si dice di avviamento od unica; e la fatica di domare ed educare quelle turbe non lasciava davvero troppo tempo libero allo studio. Si aggiungano le ripetizioni private ed i piccoli incarichi remunerati a 30 o 40 lire al mese per 10 mesi dell'anno, qua e là, ad es., presso la Scuola di commercio annessa all'Istituto, un tempo internazionale e fiorente, dove insegnavo anch'io ed imparti lezioni Attilio Cabiati per compenso non maggiore. Quando fu aperto un concorso alla cattedra di filosofia nei licei e Solari andò al liceo di Cuneo, le ansie cessarono e la vita parve più promettente, anche se lo stipendio iniziale giungeva alle consuete 123,25 lire al mese, senz'altra aggiunta visibile. A Cuneo, ebbe molti allievi che gli rimasero sempre devoti, e basti ricordare i due figli del senatore Galimberti; e vi sarebbe rimasto se la maggior vicinanza a Torino non gli avesse, dopo qualche anno, fatto preferire la minor sede di Carmagnola. Poi vennero la libera docenza in filosofia del diritto; i concorsi vinti; le cattedre a Cagliari ed a Messina, dove lo raggiunse la chiamata a Torino. La città non l'aveva mai abbandonata, sebbene fosse scrupolosissimo nell'insegnare anche quando si trovava nelle isole; ma la stanza del n.ro 4 bis di via Botero era affittata a modico prezzo; e forse il trasporto o la conservazione dei libri gli avrebbe recato altrove maggior dispendio. In Piemonte aveva amici dappertutto, che lo avevano caro e lo invitavano a passare in campagna la domenica o le feste. A casa mia venne ogni anno dopo il 1899, sebbene il ricordo della pessima strada, fangosa di argilla, che collegava la abitazione con la provinciale posta a circa due chilometri e dove, per non essere stata ancora, come fu poi, inghiaiata, dopo le pioggie si affondava a mezza gamba, sia uno dei ricordi spiacevoli delle sue peregrinazioni nella campagna piemontese.

Come Solari riuscisse e riesca a lavorar tanto, lui che dà l'impressione di non star mai fermo; prima fra Messina o Cagliari o Torino,

ed Albino; ed ora fra Torino, Bergamo, dove per qualche tempo ebbe casa, Albino e le case degli amici, è un mistero, la cui soluzione si trova nella capacità di straniarsi dal mondo circostante e di attendere a meditare ed allo scrivere, col sussidio delle schede e degli appunti che sempre reca con sè in una busta di cuoio, veneranda per lungo uso. Giova a renderlo atto all'isolamento nello studio l'essere alquanto sordastro, sicchè i rumori esteriori non lo turbano; ma più gli giovano le solerti cure della signora Clara, che, quando fu sicuro di rimanere stabilmente a Torino, scelse a compagna della sua vita. I due formano una tra le coppie singolari della vita universitaria italiana. Lui segnalato tra i dotti, e nei rapporti con i colleghi ed in genere con gli uomini indulgentissimo alle debolezze innocue ed ai peccati veniali, ma severissimo nelle cose grosse che toccano l'onore e la morale. Lei scarsamente ansiosa di passare per intellettuale; ma fornita di vividissimo ingegno naturale, di sano giusto giudizio, di singolare buon senso. Sicchè la signora Clara non inquieta il « professore » per quanto riguarda la meditazione e gli agevola lo studio, togliendogli quei piccoli fastidi che rendono infelice la vita dei meditanti. Nelle *horae subsecivae* è mirabile vedere i segni di assenso che il filosofo fa alle cose dette dalla signora. « Non ha studiato all'università » — conclude compiaciuto — « ma nel giudicare di uomini e di avvenimenti vede meglio di noi ». Nella quale sentenza concordano tutti coloro che conoscono i due, non li sanno oramai immaginare separati e vissero ore di angoscia quando anni fa per qualche tempo la signora Clara parve in pericolo di vita.

Un gran giorno per Solari fu quando, fattosi vacante un quartierino nel palazzo dell'Accademia delle scienze di Torino, egli potè ottenerlo in affitto. Il vecchio palazzo, non ancora restaurato all'interno, era popoloso di topi e di scarafaggi; ed alla caccia notturna dei molesti coinquilini si addiceva non di rado al lume della candela l'uomo più singolare il quale abitasse quella casa: Vincenzo Armando. Dimorava questi da tempo immemorabile al pian di sopra a quello dove stava Solari e probabilmente i due piani erano un tempo uno solo, diviso in due per cavarne stanze per gli impiegati dell'Accademia. Armando, il quale non aveva seguito alcuna scuola fuor delle elementari ed era figlio di un valletto di casa di Genova, era divenuto bibliotecario della insigne raccolta di libri d'arte militare donata ai duchi di Genova dallo storico marchese di Saluzzo ed insieme segretario e curatore della biblioteca dell'Accademia. I suoi emolumenti non superavano, nell'insieme, le 200 lire al mese; e da quelli trasse per lungo tempo i mezzi per fare ad ogni due anni un viaggio a Parigi, dove frugava tra i libri esposti dai librai ambulanti lungo la Senna e s'era fatto amici gli antiquari di libri più reputati della capitale francese.

Autodidatta, era divenuto uno dei più dotti bibliografi d'Italia. Di lui rimangono brevi monografie preziose di storia piemontese ed il grande primo indice del « Giornale storico della letteratura italiana ». Quei due, Armando e Solari, erano tipici abitatori del palazzo delle scienze; veri frati laici, coadiuvati il primo dalla sorella e il secondo dalla moglie nel condurre vita cenobitica in quelle stanze basse, dove colle mani si toccava la volta e ad ogni passo, in ogni luogo si incontrava uno scaffale e si potevano agevolmente prendere in mano i libri anche dai piani più alti. E tutto attorno, sopra, sotto ed accanto i libri della bicentenaria Accademia, tesori di erudizione, dove tutta una vita poteva concludersi, perseguendo fantasmi del passato od indagando le vicende del pensiero umano. Fuori, il sole e la vista di quella piazza S. Carlo che, con piazza S. Marco di Venezia, è uno dei più stupendi salotti nei quali in Europa si possa passeggiare all'aria aperta o nei portici circostanti. Armando morì in tempo per non vedere il rinnovamento, pur richiesto dalle esigenze statiche ed edilizie, dell'interno del palazzo; e Solari fu cacciato via dal fracasso dei muratori i quali tempestavano ad abbattere volte al disopra di lui. Che fu perlomeno una villana condotta dei reggitori d'allora dell'Accademia verso un socio non tra gli ultimi e uno di quelli che più si interessavano della suppellettile bibliografica dell'illustre compagnia.

Cominciò allora, la peregrinazione dei libri di Solari, accelerata dai bombardamenti. In quanti luoghi quella raccolta abbia trovato rifugio, fra Torino, Bergamo, Savigliano, Ivrea (in casse ospitate dagli Olivetti accanto a quelle dei libri dell'amico Martinetti), è disagevole narrare. Ora i libri hanno trovato parziale onorevole stanza in un appartamento di borgo S. Secondo, dove Solari può, per la prima volta in vita sua a Torino, godere di quei comodi di impianti interni, che sempre aveva reputato fuor del suo stato; ma in parte hanno ancora dovuto richiedere, insieme con quelli di Martinetti, ospitalità nelle stanze dell'Accademia.

Ad acquistar libri aveva Solari già dato cominciamento negli anni universitari, al tempo medesimo nel quale s'era delineata la sua vocazione alle ricerche che doveva poi perseguire tutta la vita. A me nello stesso torno di tempo nell'inverno del 1892-93 l'occasione della scelta era stata offerta dalla apertura del laboratorio di economia politica ad opera del professore Salvatore Cognetti de Martiis. Questi non aveva in aula la parola stimolatrice; non era un logico e un teorico, e perciò pareva non potesse avere una scuola. Ed invece la ebbe, perchè insegnò ai giovani un metodo di studio, che egli disse dello studio dei « fatti » invece che delle teorie; ed in sostanza era il metodo della serietà, della fatica, della pertinacia nel ricercare e sistemare la materia prima della

indagine intrapresa, dello scrupolo nell'interpretare quella materia grezza di dati e dello sforzo di limitare le proprie conclusioni a quelle poche le quali sicuramente potevano essere ricavate dai dati raccolti. In quelle due stanzette ottenute in prestito dal laboratorio del prof. Bizzozero, trasferitosi allora negli edifici della facoltà di medicina al Valentino, Cognetti aveva raccolto riviste, statistiche ed inchieste ed assegnava agli allievi — assistente Eugenio Masè Dari, infaticabile nello scrivere e nel discorrere, primi alunni Luigi Albertini e Pasquale Jannaccone; e poi, insieme con me, l'ing. Barberis, divenuto generale del genio navale, che pubblicò sul Giornale degli economisti una monografia sulle ferrovie negli Stati Uniti, con dimostrazioni sullo spostarsi dell'epicentro ferroviario, l'ing. Magrini, finito ispettore del lavoro, Matteo Matteotti, fratello di Giacomo ed altri molti, fra cui dopo un intervallo di studi umanistici e politici, Giuseppe Prato — temi i quali esigevano elaborazione di tabelle statistiche senza fine, lettura di rapporti ufficiali, di verbali di interrogatori di inchieste economiche, particolarmente inglesi. Fu allora che Jannaccone sunteggiò in un manoscritto poi rimaneggiato la colossale inchiesta sul lavoro inglese, che Albertini lesse pagine senza numero per scrivere la dissertazione di laurea sulle otto ore di lavoro, che io mi sorbii migliaia di pagine in folio a doppia colonna per la mia dissertazione di laurea sulla crisi agraria inglese. Cognetti, che stava nel Laboratorio dalle 9 alle 12 e dalle 16 alle 20 tutti i giorni, ci dava il buon esempio; e la fatica ci pareva più leggera vedendo che il nostro professore faticava e prendeva note più di noi. Cognetti non riuscì, come ambiva, a rinnovare la scienza economica ponendola su basi induttive; ma riuscì a persuadere i giovani che stavano attorno a lui a non correre dietro ai grandi sistemi, a non ambire subito a costruire nuove teorie ed a porsi ognora la domanda: quella tale generalizzazione, quella legge corrisponde ai fatti? Se no, perchè? Che cosa dicono in realtà i fatti, i dati? Fu quella una dura scuola di modestia, di dubbio, di peritanza, di stupore dinnanzi alla sicurezza di color che « sanno » e, sapendo, sentenziano e concludono; laddove il maestro ammoniva: « prima di sentenziare, meditate se veramente conoscete quel di cui parlate ».

Solari seguiva, fin dai banchi di scuola, altri maestri: Emilio Brusa e Giuseppe Carle. Ricordo l'aula di Brusa, frequentatissima nella prima ora del corso ufficiale, assai meno popolosa nell'ora del corso libero. Pochissimi, ed a stento, riuscivano a seguire il filo del ragionamento dell'oratore. Se Ronga spaventava per l'esigenza delle risposte letterali, Brusa ugualmente severo terrorizzava per la difficoltà di seguirne e interpretarne il pensiero. Correva un suo testo, chiaro sì; ma in tutto diverso dal corso professato nell'aula. Uscivano dispense; ma poichè sem-

bra fossero scritte dall'insegnante, poche pagine all'anno si aggiungevano a quelle precedenti. Perciò ognuno doveva « arrangiarsi » con gli appunti presi a scuola; e questi, passata la prima impressione di aver capito, parevano subito indecifrabili. Brusa, che nello scrivere era rigoroso, nel parlare non finiva mai un periodo. Il suo discorso era un seguito di parentesi, le une nelle altre incastrate, nessuna delle quali era chiusa. Gli allievi disorientati, annaspavano; e guardavano come alla loro tavola di salvezza a Solari, il quale se ne stava solo, non nel primo banco, ma nell'ultimo, distaccato da tutti gli altri. Quelli del primo banco, reputando di procacciarsi così una meno difficile promozione, assistevano imperterriti anche alla lezione del corso libero e dopo un altro seguito di parentesi non finite, accompagnavano il professore da via Po sino in corso Vinzaglio all'angolo di corso Vittorio Emanuele dove il Brusa dimorò finchè visse. Quando gli fui poi collega e talvolta salii nel suo studio, vidi quanto il Brusa valesse. Il suo diritto penale di scuola classica era una finestra aperta nel mondo delle idee. Il grosso dei suoi libri era di filosofia e di principî generali di diritto. Ma a scuola aveva bisogno di un interprete. Vedeva le idee legate le une alle altre ed invano, con le sue parentesi, tentava di far intuire a noi, inesperti, quanto fosse intricato quel suo mondo ideale. Per il diritto penale positivo, l'interprete era Carlo Righini di Sant'Albino, che, libero docente, si era fatto ripetitore di Brusa con grande sollievo degli studenti, i quali tiravano il fiato ascoltando, messi in spiccioli, gli alti insegnamenti del maestro. Per i principii generali, soccorrevano gli appunti di Solari. Come facesse a mettere ordine nelle parentesi non finite di Brusa non so. Certo è che a chi riusciva, prima degli esami, ad avere il soccorso di quegli appunti, pareva di essere tratto dal mare a riva.

Ma il vero maestro di Solari fu Giuseppe Carle. Non ho sotto gli occhi la « Vita del diritto » e le « Origini del diritto romano », i due volumi sui quali studiavamo filosofia del diritto e storia del diritto romano, delle cui cattedre il Carle era rispettivamente titolare ed incaricato; e non posso sostanziare i miei ricordi con citazioni dirette. Massiccio nell'aspetto, montanaro nell'andatura, giungeva nell'aula undicesima, al primo piano, come se si accingesse a scalare una parete difficile delle Alpi. Il paragone con Nani, che nella stessa aula insegnava storia del diritto italiano, era suggestivo. Tanto più Nani era elegante, facile parlatore, capace di far passare la breve mezz'ora dandoci con la faconda insinuante voce l'illusione di aver visto chiaro nelle tenebre del diritto medioevale, in cui pure egli aveva condotto ricerche rigorose e nuove, altrettanto Carle era faticoso e duro. Si vedeva che la stessa ricerca della parola adatta ad esprimere il pensiero lo stancava. Alla fine della lezione mentre egli si tergeva il sudore dalla fronte, a noi pareva

di aver compiuto personalmente una conquista nell'aspra via del sapere. Era divenuto leggendario il suo procedere per tre. Le idee nella filosofia del diritto, le istituzioni politiche e giuridiche nella storia del diritto romano non erano mai sole; nè a coppie. Esse procedevano di scuola in scuola, di epoca in epoca sempre tre a tre: tesi, antitesi e sintesi. E le idee e le istituzioni erano le une dalle altre generate in modo trinitario. Ciò da un lato facilitava l'apprendimento mnemonico; ma dall'altro lato esigeva una rimeditazione, dinnanzi alla quale molti soccombevano. La contemplazione dello sforzo mentale al quale in modo evidente il maestro si assoggettava nella scuola per trovare la parola adatta ad esprimere il pensiero, il gesto medesimo della mano e del braccio con cui Carle, trovata la parola, sembrava la volesse scagliare su di noi, perchè col suo peso fisico si fissasse sulle nostre menti, tutto ciò spaventava piuttosto che attrarre. Quelle idee che non morivano mai, nessuna delle quali era vera o falsa; ma tutte contribuivano, per reciproca compenetrazione e sintesi, a creare un nuovo mondo di concetti, che a loro volta altri ne generavano con processo continuo, sembravano appartenere ad un mondo troppo diverso da quello ordinario, perchè ci si sentisse tentati ad entrarvi. Anche per l'indole chiusa e per il disturbo delle pubbliche faccende alla cura delle quali fu presto chiamato, Giuseppe Carle non ebbe perciò scolari. Il solo Solari ne continuo la tradizione; sebbene tutti possano dalla lettura dei saggi contenuti nel presente volume agevolmente persuadersi quanto poco pedissequamente egli abbia seguito l'insegnamento del maestro. Scomparsa la trinità, che tanto sospettoso fascino destava in noi, resta il metodo che ricostruisce, attraverso a sottili legami di consenso e di contrasto, l'arricchimento progressivo del pensiero dei grandi teorici del diritto. Un laico, quale io sono, sarebbe colpevole di imperdonabile presunzione se si attentasse a giudicare la sostanza dell'insegnamento di Solari. Guardandolo dal di fuori, parmi di assistere di nuovo, dopo tanti anni, come nell'aula di Carle, al travaglio faticoso e fecondo dell'indagatore il quale non mai sazio di quel che ha appreso, di quel molto che sa, si sforza di trovare nuovi rapporti fra idea ed idea, fra autore ed autore, di indagare il continuo perfezionamento, l'incessante mutarsi e compenetrarsi reciproco del pensiero dei grandi pensatori da lui studiati. Lo scolaro di Solari non assiste più, come facevamo noi nell'aula di Carle, all'incedere solenne processionale delle correnti d'idee le quali di lezione in lezione si trasformavano e si inseguivano, eppure le ultime recavano ancora le tracce delle prime formulazioni. Il mondo d'idee in cui si muove Solari è più vario e duttile; la sua materia ideale è plasmata in forma meno sistematica. Ma resta o sembra almeno a me che resti il concetto fondamentale che nessuna teoria viene fuori improvvisa

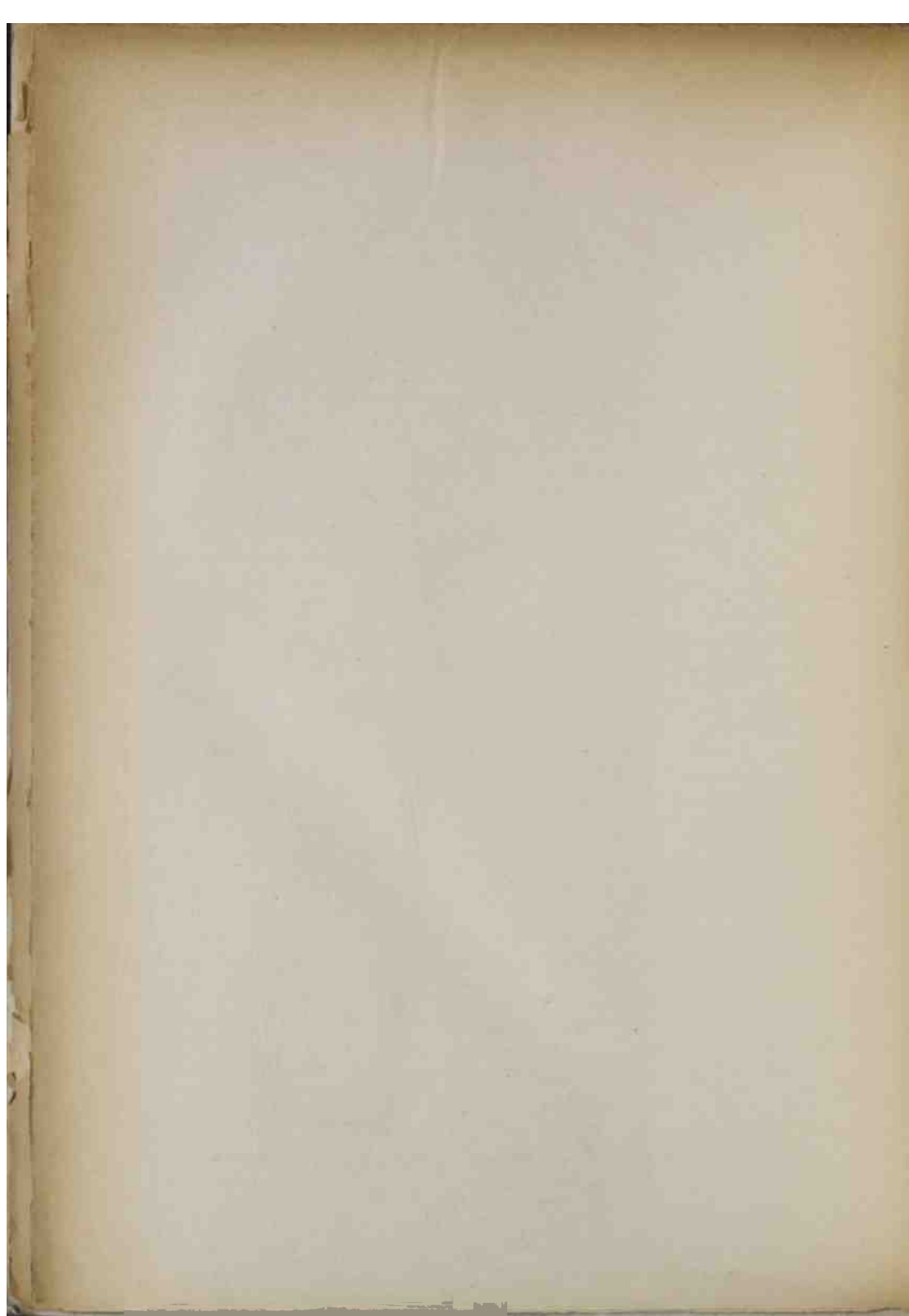
dal nulla, distaccata dalle teorie che la precedettero; ma tutte sono legate o per svolgimento o per contrasto le une alle altre; ma ogni pensatore è legato da vincoli ideali a chiunque abbia veramente pensato sul medesimo problema qualcosa di duraturo. Sovratutto io, laico, traggo dalle pagine di Solari un insegnamento che invece non traevo dalla parola di Carle. Questi faticosamente comandava; ed, ubbidendo al comando, a noi pareva di esserci impossessati della verità. Invece Solari consiglia di studiare e quando espone i legami sottili i quali legano storicamente a vicenda il pensiero degli Spinoza, degli Hegel, dei Kant dei Fichte, dei Comte sempre sembra ammonirci: non crediate, leggendomi, di sapere tutto intorno alla storia del pensiero filosofico giuridico; non crediate sia facile l'interpretazione del pensiero di coloro che hanno detto qualcosa degna di essere meditata. Troppe cose noi non conosciamo; troppi legami non conosciamo perchè noi si possa essere contenti di quel che abbiamo detto o scritto. Ben più, ben più rimane da indagare e da scoprire che non sappiamo, di cui non supponiamo neppure l'esistenza.

Credo che qui si debba vedere la ragione sostanziale dei tanti scolari di Solari. Chi, ignaro delle sue consuetudini, avesse assistito alla discussione delle dissertazioni di laurea presentate dagli allievi prediletti di Solari, di quelli che si sapeva più meritevoli per ingegno e per scrupolo scientifico, avrebbe certamente avuto l'impressione che il candidato fosse l'ultimo degli studenti, tante erano le critiche, talvolta ruvidamente esposte, che al suo scritto erano mosse dal relatore. Ognuna delle dissertazioni discusse con Solari è sempre stata occasione per l'esaminatore di una critica minuta frutto di lunga revisione delle fonti studiate o dimenticate dal candidato. Ma, chiusa la discussione, sgombrata l'aula dagli astanti, veniva il momento del giudizio sintetico e, se il lavoro era meritevole, alla critica ammonitrice sottentrava il giudizio finale incoraggiante. Un 110 e lode proposto da Solari e più se con l'aggiunta di degnità di stampa fu non di rado il segno premonitore della libera docenza e del successo nella carriera universitaria. Ma i faciloni, ma gli ambiziosi, ma gli sfaticati, ma i carrieristi non trovavano misericordia ai suoi occhi; e dovevano rifugiarsi presso insegnanti di buon cuore disposti a benevolenza.

Perciò gli studenti lo hanno sempre amato. Lui solo, almeno a Torino, trattava e tratta tutti gli studenti, senza distinzione di ceto, di sesso o di età, col tu; e tutti hanno sempre sopportato da lui strapazzate da cavar talvolta le lagrime. Ma più Solari li strapazzava, più li rimproverava rudemente per quel che non avevano faticato e studiato, più gli studenti lo amavano e lo amano. Sapevano e sanno che i rimproveri e le critiche, che i giudizi duri erano e sono dettati dall'animo

buono e dal desiderio di bene. Sapevano e sanno che ai rimproveri ed alle critiche seguì e segue sempre l'aiuto: di consigli, di libri, di appunti estratti dall'arsenale inesauribile delle schede accumulate in più di cinquant'anni di letture sistematicamente condotte ed assimilate. Se a qualche giovane Solari non largisce nè rimproveri nè consigli, quello è il segno della condanna inesorabile e definitiva. Colui potrà nella vita ottenere successo; potrà persino brillare nel mondo accademico. Ma la sentenza è pronunciata: là dentro non v'è stoffa di studioso serio, non v'è l'ansia dell'apprendere, non v'è coscienza delle infinite cose che non si sanno, non è sentita la necessità della meditazione. Solari con i dilettanti, con gli improvvisatori, con i genialoidi, con gli scopritori ventenni di nuovi orizzonti, con i propagandisti, con i fideisti, con i presuntuosi, non ha mai avuto e non avrà mai nulla a che fare.

LUIGI EINAUDI

Roma, 10 gennaio 1949.

AVVERTENZA

I colleghi della Facoltà giuridica torinese, vincendo le mie resistenze derivanti sopratutto dalle difficoltà del momento, hanno voluto che figurasse in una delle Collezioni promosse dall'Istituto Giuridico un volume di miei scritti più facilmente esposti alla dispersione e all'oblio. La preoccupazione che al nobile sentimento dei colleghi non corrispondesse il valore intrinseco degli scritti, mi ha indotto a dare la preferenza nella scelta a quelli di carattere storico, e ciò non solo perchè essi meglio rispecchiano, per il metodo seguito, la natura e la direzione dei miei studi e del mio insegnamento, ma anche perchè ho creduto ch'essi possano riuscire di qualche interesse e utilità a quelli che, « con migliori voci » riprenderanno gli argomenti trattati. Posso anche aggiungere che l'indagine storica non fu per me fine a se stessa, ma mezzo per illuminare le idee, nella convinzione che le dottrine ad uso della vita civile hanno valore nella misura in cui si realizzano storicamente e pongono germi di futuri sviluppi. Nè voglio nascondere che fu mio proposito dare vincolo e significato unitario ai saggi qui raccolti, riaffermando attraverso di essi (I - XIV) la dottrina dell'origine e della natura sociale del diritto contro le deviazioni giusnaturalistiche, neoidealistiche, esistenzialistiche, e in conformità alla nostra migliore tradizione nazionale.

Mi parve un dovere verso la figura di un grande maestro, Francesco Ruffini, onore e vanto della nostra Facoltà giuridica, eroico difensore della libertà in tempi di servitù civile e politica, ripubblicare, non mutilate, le pagine scritte ad onorarne la memoria in occasione della

morte. E' l'omaggio reso a chi mi fu di guida negli studi e nella vita e sono certo di aver interpretato l'animo dei colleghi richiamandone il nome, l'opera, l'esempio.

In appendice al volume è pubblicata un'ampia bibliografia dei miei scritti, fatica particolare di Luigi Firpo, che ha voluto dimostrare in questa forma l'affetto che lo lega all'antico maestro. Gliene rendo pubbliche grazie e più gliene renderei se egli, cedendo all'istanza bibliografica della completezza, non avesse creduto di ricordare anche scritti di scarso valore, di carattere occasionale, suggeriti da libri letti, da esigenze didattiche, da concorsi fatti per ogni grado di scuole. Eppure alla lettura del lungo elenco di scritti quasi dimenticati, non ho potuto reprimere un senso di intima commozione, di viva riconoscenza per chi li aveva con tanta cura riesumati. La fredda tecnica bibliografica sembrava acquistare vita, calore, assorgere a significato autobiografico: in essa rivivevano i momenti di una attività non mai interrotta, interessi e idealità intensamente vissuti, lavori abbozzati e poi abbandonati. E mi tornò alla memoria l'ampio spoglio di periodici durato oltre un decennio, fatto per la « Rivista italiana di scienze giuridiche » diretta da F. Schupfer e G. Fusinato. La stessa ricca bibliografia del Firpo potè sembrarmi povera e incompleta se pensavo ai lavori manoscritti non elaborati per la pubblicazione, alle opere di particolare valore tradotte, ai larghi riassunti di libri, di articoli ordinati ed elencati in lunga serie di cartelle e di cataloghi. Tale attività, se non servì alla scienza, giovò alla scuola, e molti giovani egregi trassero qualche utilità dal nostro lavoro. Le letture, le ricerche bibliografiche erano per me vita e pensiero; esse erano destate e dirette da vivo interessamento ai problemi politici e sociali. Fin dagli anni universitari mi era parso che a un'età in cui il problema delle libertà politiche, dell'organizzazione unitaria del nuovo Stato nazionale dominava le menti e le scienze giuridiche, dovesse seguire un periodo di profonde trasformazioni e riforme sociali, e che fosse compito della filosofia del diritto farsi interprete delle nuove esigenze dello Stato moderno, di cui il mio maestro Giuseppe Carle aveva tentato di tracciare le linee fondamentali. Perciò, sotto un certo aspetto, i lavori qui pubblicati sono da considerarsi frammenti di una sintesi mancata e mancò per le tristi condizioni dei tempi vissuti, per difetto, se vuolsi, di capacità costruttiva. Con ciò non è detto che ognuno

nei limiti delle sue possibilità, non possa degnamente e utilmente lavorare per la scienza.

Ho avuto fede nei giovani, nella certezza che in essi e per essi rivivrà in più alto grado il meglio di noi. Ai colleghi vada l'espressione del mio animo grato per avere voluto nella forma più degna perpetuare il ricordo di una lunga comunione di vita e di lavoro. Nella tristezza del distacco mi è motivo di orgoglio aver fatto parte di una Facoltà che ha espresso dal suo seno, tra le molte e nobilissime, la figura eminente di Luigi Einaudi, oggi primo Presidente del nuovo Stato italiano.

Torino, novembre 1948.

GIOELE SOLARI

INDICE

I

Filosofia politica del Campanella (1)

1. — I tragici avvenimenti di questi ultimi anni hanno distolto l'attenzione degli studiosi dalla nuova edizione degli *Aforismi politici* di T. Campanella curata con ogni diligenza da Luigi Firpo, integrata dalla rielaborazione latina e dal commento pressochè ignorato di U. Grozio (2). Delle edizioni, della fortuna di quest'opera del C. abbiamo altrove discorso sulle tracce dell'ampia introduzione illustrativa premessa dal Firpo alla nuova edizione (3). Qui basti rilevare che il testo degli *Aforismi*, scritti originariamente in italiano nell'agosto o settembre del 1601, fu pubblicato dal D'Ancona nel 1854 in base ad un codice della Medicea conforme allo originale mancante. La rielaborazione con postille latine che ne fece il C. nel 1607, conservata in un codice napoletano, fu riprodotta dal Firpo nella sua edizione con le varianti ricavate dall'esame di nove mss. sui ventotto esistenti (4). Nel 1613 in vista della pubblicazione in Germania fattagli sperare da Tobia Adami, il C. intraprese la versione latina degli *Aforismi*. La versione divenne una nuova elaborazione con correzioni, amplificazioni, aggiunte ed entrò, dopo una ulteriore revisione e rielaborazione (5), nella

(1) Estratto dalla « Rivista di filosofia », XXXVII, 1946, pp. 38-63.

(2) T. Campanella, *Aforismi politici* con sommari e postille inedite integrati dalla rielaborazione latina del *De Politica* e dal commento di Ugo Grozio. Testi critici, con le varianti dei codici e delle stampe originali, introduzione e note a cura di Luigi Firpo, Torino, 1941, in-8°, pp. 315. La pubblicazione fa parte della collezione di « Testi inediti e rari dell'Istituto Giuridico dell'Università di Torino ».

(3) Adunanza 3 marzo 1943 della Accademia delle Scienze di Torino (*Atti*, vol. 78°, 2, 1942-43, p. 200). La stessa Accademia in occasione del centenario della morte (1639) aveva promosso la pubblicazione della *Bibliografia degli scritti di T. Campanella* (Torino, 1940) preparata con gran cura dallo stesso Firpo.

(4) Di tutti questi mss. il Firpo dà notizie e l'esatta descrizione in una nota finale

(5) Due pertanto sarebbero le versioni latine del periodo compreso tra il 1613 e il 1619, nel qual anno il C. inviava all'Adami il testo definitivo per la stampa. Della prima versione rimasta inedita abbiamo un solo ms. ricopiato dall'originale da certo M. G. Massa di Salerno e posseduto da Rodolfo De Mattei (Roma).

Philosophia realis pubblicata dall'Adami a Francoforte nel 1623 come *pars tertia, quae est de Politica in aphorismos digesta*. L'Adami soppresse i passi antiluterani che potevano compromettere il successo dell'opera in Germania. In ultima redazione latina con numerose e notevoli aggiunte (tra cui il II e il IX capitolo) ricompaiono gli *Aforismi* nella ristampa della *Philosophia realis* curata dallo stesso C. a Parigi nel 1637. L'edizione del Firpo fornisce agli studiosi i due testi definitivi degli *Aforismi*, quello italiano del 1607 (con l'aggiunta delle postille marginali latine) e quello latino di Parigi del 1637 (1).

Dell'importanza e opportunità di questa edizione può giudicare chi ha presente lo stato deplorevole in cui si trovano i numerosi scritti politici (circa venti) del C. Se si fa eccezione della *Città del Sole*, di cui oggi abbiamo l'accurata edizione critica del Bobbio (Torino, 1941), dei *Discorsi ai principi d'Italia* e degli *Antiveneti* curati recentemente dal Firpo (Torino, Firenze, 1945), gli altri scritti o sono ancora inediti (e tra essi la *Monarchia del Messia* nella redazione italiana), o sono sepolti nelle vecchie edizioni della *Philosophia realis* (e tra essi le importanti *Quaestiones politicae*), o si leggono ancora nelle antiquate trascrizioni del D'Ancona e dell'Amabile (*Monarchia di Spagna, Avvertimenti al Re di Francia*, ecc.), o furono pubblicati in alcune edizioni scorrette (ad esempio quelle del Ciampoli). Ha ragione pertanto il Firpo quando afferma che non è possibile la valutazione totalitaria del pensiero politico campanelliano finchè le fonti sono disperse ed incerte e di esse manca la ricognizione critica. Perciò altamente meritoria è l'opera sua diretta a far conoscere il pensiero politico del C. non attraverso sintesi affrettate e arbitrarie o sul fondamento di intuizioni psicologiche, ma con lo studio critico, appassionato delle fonti.

2. — Non si diffonde il Firpo nella valutazione degli *Aforismi*. Egli si limita (Introduz., § 2) a rilevarne il significato così in rapporto agli altri scritti politici, come in rapporto alle due concezioni ideali della *Città del Sole* e della *Monarchia universale cristiana*. Rispetto ai primi essi occuperebbero un posto eminente e centrale rispondente all'esigenza di sistemare, di ridurre a unità di princìpî le esperienze e meditazioni disperse in un gran numero di scritti aventi per oggetto problemi politici particolari. Negli *Aforismi* il C. credeva veramente *politicam scientiam condere* (come è detto nel *Syntagma de libris propriis*) non già nel senso di averla per primo fondata, ma, come osserva il Firpo, nel senso di aver dato sistemazione ai principi politici in seno al proprio *corpus* di

(1) Una « Tavola delle concordanze » in fine del volume permette il facile raffronto tra le quattro principali redazioni: it. 1607 — prima versione latina secondo il codice del De Mattei (D). — seconda versione latina di Francoforte (F). — terza versione latina di Parigi (P).

tutte le scienze (1). Il nesso ideologico che lega gli *Aforismi* tra loro e cogli altri scritti politici è riaffermato nell'avvertenza preposta al testo parigino delle *Quaestiones politicae*, dove il C. dichiara che nel terzo libro, riguardante la *Politica*, avrebbe dovuto sollevare tante questioni quanti erano gli aforismi, ma che non lo credeva necessario dopo di aver ridotto *ad praxim* la materia politica in tante opere particolari; e aggiungeva che gli *Aforismi* si intendono da sè, astraendo dalle altre opere politiche: *sese invicem declarant et comprobant*.

Se non è dubbio il carattere di generalità degli *Aforismi* rispetto alle opere politiche che trattano problemi particolari, devesi riconoscere che la riduzione a unità di principî fu attuata negli *Aforismi* imperfettamente, in forma frammentaria ed estrinseca, sul modello di quelle opere di precettistica che erano così comuni in quest'epoca e che rispondevano al bisogno di dare ai governanti norme utili, direttive nella loro azione di governo traendole dall'esperienza storica e psicologica. Sopratutto nella redazione italiana i precetti si succedono senza ordine formale, senza rigoroso nesso logico, senza distribuzione per materia. Gli argomenti trattati sono i soliti e riguardano la natura dello Stato e delle leggi, le forme di governo, i modi di governare, la causa delle fortune degli Stati, i rimedi per impedire e ritardarne la decadenza e la rovina. Ragioni di carattere pratico indussero il C. nelle versioni latine destinate alla stampa a ordinare la materia distribuendola in capitoli, a dare maggior sviluppo ai principi filosofici destinando ad essi nella redazione definitiva un intero capo, il secondo. Senonche anche tali principî sono espressi in aforismi, non costituiscono un rigoroso e intero sistema e, almeno apparentemente, sembrano riprodurre, con scarsa novità, la materia *de iure et dominio* delle analoghe trattazioni scolastiche. E non è chiaro il nesso che li lega agli aforismi politici inspirati a un realismo quasi machiavellico contrastante con lo spirito etico della dottrina scolastica. La introduzione della *Politica* nel corpo della *Philosophia realis* ha solo valore estrinseco, formale: non è inserita in un sistema generale di pensiero, ma in un'opera « epilogistica », le cui parti si conservano autonome e quasi estranee l'una all'altra. In tal senso il C. potè affermare che i precetti della *Politica* stanno a se e si giustificano tra loro senza il ricorso ad altre opere.

---

(1) Far rientrare gli *Aforismi* nel sistema filosofico fu costante preoccupazione del C. Sappiamo dal Firpo che dopo di aver riassunto sinteticamente nell'*Epilogo Magno* (1595-98) i principi della fisica e dell'etica, il C. li raccolse con quelli della politica in un unico volume « epilogistico » precisamente col titolo: *Epilogismo di quanto T. C. ha filosofato nelle cose naturali e politiche secondo li propri principi*. L'*Epilogo Magno* arricchito nel a versione latina della *Città del Sole* (in appendice agli *Aforismi*) e di una nuova parte relativa al governo della famiglia (*Oeconomica*) doveva trasformarsi nella quadripartita *Philosophia realis*, mentre tutto il materiale polemico di commento ai testi « epilogistici » costituì il contenuto delle *Quaestiones*. Di queste, quattro riguardano la politica e precisamente due gli *Aforismi* « De dominio et regno » — « Contra politicam Aristotelis »] e due la *Città del Sole*

3. — Per ciò che riguarda i rapporti degli *Aforismi* con la *Città del Sole* e con la *Monarchia universale cristiana*, è opinione del Firpo che gli *Aforismi* non solo non hanno con quelle concezioni alcuna relazione, ma stanno con esse in posizione assolutamente antitetica, rappresentando essi la realtà contro il sogno, l'essere contro il dover essere, l'esperienza e la scienza politica contro l'utopia. Perciò si comprende come gli *Aforismi* sieno stati concepiti e scritti prima e indipendentemente dalla *Città del Sole* e dalla *Monarchia del Messia* e quelli, non queste, entrassero nella enciclopedia dello scibile, quasi come il testo politico per eccellenza.

Noi dissentiamo da questa interpretazione del Firpo. Realismo e idealismo politico in C. sono inscindibili: per lui le idee hanno una realtà non meno salda dei fatti di esperienza, i quali hanno valore nella misura in cui attuano l'ideale. Si potrà sostenere che il C. non fu mai nè chiaro nè esplicito nell'intendere il nesso tra idee ed esperienza, che spesso ha trattato quelle e questa in forma dualistica, indipendente; ma bisogna tener conto che il suo idealismo, come quello platonico, è trascendente, per cui la realtà storica è solo l'approssimazione imperfetta e incompiuta della realtà ideale. Egli non ha mai pensato a risolvere dialetticamente il rapporto tra il pensiero e la realtà empirica, ma pose ogni sforzo per ravvicinarli facendo discendere il divino nelle cose, ponendo in queste l'esigenza del divino. Perciò se da un lato non supera la concezione scolastica della realtà come gerarchia d'esseri e di fini, dall'altro va oltre di essa, spiritualizzando e divinizzando la natura dell'uomo. Egli potè preparare la concezione idealistica dell'immanenza del divino nelle cose, ma non ebbe dubbi sulla trascendenza del divino concepito come principio creatore, ordinatore, informatore dell'universo.

4. — Con tale premessa meglio si intende il rapporto degli *Aforismi* con le concezioni ideali del C. Queste concezioni non sono per lui, come del resto per la tradizione cattolica, sogni impossibili, ma sono verità eterne non condizionate al tempo e allo spazio: esse hanno valore per sè in quanto rispondono a una esigenza razionale o rivelata. Alla loro attuazione concorre la libertà umana rimovendo gli ostacoli che la impediscono, la deviano, la ritardano. Solo nel dominio della empiria si può parlare di sogno o di realtà, poichè in tale dominio le circostanze esterne possono rendere vani e illusori gli sforzi dell'uomo per far trionfare la verità. In tal senso e entro questi limiti deve intendersi il realismo degli *Aforismi*, cioè in funzione di quei « sogni impossibili ». In essi troviamo precetti ai governanti per le più diverse situazioni di fatto, ma è facile rilevare che lo sguardo del C. era fisso a quell'ideale di monarchia universale cristiana che rappresentava per lui, negli anni anteriori alla composizione della *Città del Sole*, il modello più perfetto degli ordina-

menti politici positivi. Nella prima stesura italiana degli *Aforismi* troviamo non infrequente il rinvio alla *Monarchia cristiana,* e una volta anche al libro *Del governo ecclesiastico* (§ 109), e tale rinvio quando non è esplicito come nei § 89, 92, 110, è implicito nella espressione generica *ut alibi* che ricorre nei § 33, 90, 91, 111. Ora queste due opere concepite e scritte quasi contemporaneamente nel 1593 sono le prime e tra le più notevoli manifestazioni del pensiero politico del C. e in esse si celebra colla preminenza del Papato, coll'eccellenza del suo governo, l'idea della monarchia universale cristiana (1). Per noi è evidente il nesso tra gli *Aforismi* e le opere politiche anteriori e ciò non nel senso che i precetti in quelli contenuti sieno dettati in vista della realizzazione della monarchia cristiana, mentre essi danno norme atte alla conservazione dei regimi tipici storicamente esistenti, ma nel senso che l'immagine della monarchia universale sotto la guida del Pontefice romano è sempre in essi presente e rappresenta la forma di reggimento meglio corrispondente alla religione cristiana, la quale illumina e dirige l'umanità al suo fine nella fase temporale della sua esistenza. Nelle postille latine alla stesura italiana del 1607 troviamo un esplicito riferimento (§ 12) alla *Monarchia del Messia* (1605) come necessario completamento a ciò che manca negli *Aforismi*. *Hic enim* (cioè negli *Aforismi*) *multa desunt ad scientiae huius exuberantium*... (2).

5. — Anche più significativo per intendere i rapporti tra gli *Aforismi* e le opere politiche maggiori è il riferimento indiretto alla *Città del Sole,* scritta poco dopo gli *Aforismi,* nel 1602. In essi al § 92 si accenna al corso fatale delle cose umane e tale corso è rappresentato come un circolo, un ritorno dell'umanità ai suoi principi, cioè alla innocenza e naturalità primitiva. Quando, dice sostanzialmente il C., tutte le religioni, i principati, le opinioni, dalla molteplicità e varietà delle loro forme storiche saranno pervenute all'unità e non andranno più soggette a mutazioni, allora si dovrà « necessariamente » ritornare « alla signoria divina », nella quale regnerà un re unico e a un tempo sacerdote, con un senato di ottimati, eletto dagli ottimi nel loro numero. Per questo « primo stato innocente naturale » previsto dalle Scritture, imposto dal « circolo delle

(1) Nella postilla latina aggiunta al § 23 della seconda stesura italiana (1607) è di nuovo citata la *Monarchia Christianorum*. E' questo il maggior testo politico del C. andato perduto: ma il suo contenuto ci è sufficientemente noto anche per le allusioni ad esso negli *Aforismi*. In essa, scrive il Firpo (nota al § 23), « si propugnava l'unione di tutti i Principi cristiani in un supremo consesso da tenersi in Roma, sotto la presidenza del Papa ». Qualche cosa di analogo suggeriva il C. nel c. XIII, § 18 dell'ediz. parigina degli *Aforismi*.

(2) Il riferimento alla *Monarchia Messiae* sostituisce nelle edizioni latine di Francoforte [c. III, 3] e di Parigi [c. IV, 3] quello alla *Monarchia Christianorum* citata al § 23 dell'ediz. ital. Evidentemente molto di quest'ultima fu trasfuso in quella.

cose », il C. rinvia alla trattazione che ne fece nei libri della *Monarchia cristiana* (1).

Dopo ciò è lecito arguire che l'idea madre della *Città del Sole* non sorse improvvisa nel C., nè fu suggerita dalla congiura, mentre era una idea antica espressa in opere in cui l'idea classica e cristiana di uno stato originario di perfezione e di felicità si associava a influenze naturalistiche, rinascimentali e telesiane. D'altra parte le sue non meno radicate credenze astrologiche, profetali, millenaristiche poterono destare in lui l'illusione di una rapida, imminente realizzazione di tale stato naturale. Il fallimento della congiura dovette convincerlo che l'avvento era lontano, che l'umanità era ancora immersa nell'*amor sui*, che l'opera della redenzione non era compiuta, per cui miglior avviso era adoperarsi per prepararlo mediante la instaurazione della monarchia teocratica coi mezzi suggeriti dall'esperienza storica e psicologica secondo le possibilità del momento politico. Ciò, meglio che il ricorso alla simulazione sistematica o alla conversione subitanea, garantisce la coerenza, la continuità del suo pensiero politico, spiega il passaggio dall'idea teocratica della *Monarchia Christianorum* agli *Aforismi*, alla *Monarchia di Spagna* e a quella *del Messia*, di poco posteriore alla *Città del Sole*. Che questa rappresentasse nel pensiero del C. il coronamento ultimo, necessario degli *Aforismi*, è provato anche da ciò ch'egli la inserì nella *Philosophia realis* come appendice agli *Aforismi* e che nella *Quaestio politica quarta*, essendosi chiesto *utrum recte et utiliter post doctrinam politicam « De republica dialogum » adderemus pro colophone* (coronamento), risponde affermativamente.

Intesa come la fase più alta e perfetta della vita politica, la *Città del Sole* perde il carattere di novità, di strana anomalia, di sogno utopistico che le deriva dalle condizioni eccezionali di tempo e di luogo in cui fu scritta, dalla forma mitica, immaginosa di cui si riveste e che sembra contrastare con analoghe descrizioni dell'ortodossia cattolica. Concepita come descrizione dello stato naturale dell'umanità, della « natura pura », il C. non era tenuto a giustificare la sua concezione alla luce della rivelazione, dei dogmi cristiani che presupponevano la deviazione intellettuale e morale dell'uomo dai suoi principî. Natura e ragione, legge naturale e divina si identificavano in questa fase di esistenza: la religione « abdita » era guida sufficiente dell'uomo; nessun appiglio all'accusa di eresia poteva darsi e il C. poteva abbandonarsi alla sua fantasia nel dar forma sensibile alla sua costruzione. Rimane comunque dell'ortodossia cattolica l'idea fondamen-

(1) Cfr. *Aforismi*, ed. it., § 92: « come lo instituì Dio e come io disputai nella *Monarchia Christianorum* ». In forma anche più ampia ed esplicita nell'ultima ediz. latina degli *Aforismi* (c. X. 21) è scritto: « sicut Deus constituit cum unum solum hominem, patrem, regem et sacerdotem universalem creavit ». La naturalità originaria, dell'« unum ovile et unus pastor » è qui affermata. Nel cod. *Reginensis* latino del 1634 tale formola è indicata in margine al paragrafo.

tale dell'uomo, uscito puro e perfetto dalle mani di Dio, decaduto per atto libero di volontà da tale stato, a cui ritorna faticosamente, dolorosamente attraverso il circolo delle cose umane, sostenuto dalla grazia, che implica la incarnazione e la redenzione, colla guida delle S. Scritture, delle profezie, dei segni naturali.

Qualche equivoco potè sorgere da ciò che il C. move non dalla condizione naturale dell'uomo singolo, ma dalla costituzione naturale della società voluta fin dalle origini da Dio, per cui era portato a considerare la decadenza come fatto sociale, a farla consistere nella divisione, nella molteplicità dei principati, delle sette, delle opinioni (1), a concepire il processo di redenzione come riconquista e restaurazione dell'uuità politica e religiosa dell'umanità. Si può osservare che lo stato di società come stato naturale dell'uomo rientra nelle migliori tradizioni del pensiero scolastico. Perciò gli *Aforismi* e la *Città del Sole* scritti durante il processo destarono più il sospetto di simulazione che non di eresia per la quale mancavano motivi gravi e decisivi. In realtà così l'accusa di eresia, come quella di simulazione non reggono ove si consideri che le idee più ardite contenute in quelle opere erano anteriori alla congiura, erano passate al vaglio di anteriori processi inquisitoriali, non discordavano sostanzialmente, pur nella singolarità della forma, dal dogma cristiano. La trasformazione dei valori naturali e terreni in valori eterni e divini è affermata negli *Aforismi* come sviluppo di dottrine esposte nella *Monarchia Christianorum*, come condizione di ascesa al regno di Dio. La *Città del Sole* apre la via alla *Città di Dio*. Nei §§ 92 e 93 è detto che quando l'unità politica e religiosa sarà raggiunta nelle forme della costituzione naturale, che quando tutte le cose effimere si saranno rilevate nella loro essenziale identità e immutabilità, avrà termine « il mondano imperio » e « il Giudice dell'ultima appellazione » ci trasferirà dal restaurato « stato innocente naturale » al « cielo beato » che « i Cristiani meglio degli altri predicano, se bene tutte a questo alquanto accordano le nazioni ». Così il divino è necessario complemento dell'umano, l'assoluto del relativo, l'eterno del temporale, la città celeste della città terrena. E cogli imperi mondani, coll'umanità redenta vien meno la Chiesa militante, del Dio vivente e provvidente, e si inizia la vita beatifica in Dio.

6. — L'interpretazione unitaria, ortodossa del pensiero politico del C. dalle prime opere del 1593 alle ultime del 1638 sembra a noi sostenersi validamente contro l'interpretazione che tende a opporre gli *Aforismi* alla *Città del Sole* e alla *Monarchia universale cristiana*, a confinare quest'ulti-

(1) « Propter peccata terrae nunc multi principes eius ». Questa sentenza dei *Proverbi* di Salomone trovasi nelle edizioni latine di Francoforte e di Parigi degli *Aforismi*

me opere tra « i sogni impossibili ». L'idea della naturalità dell'uomo, l'idea della decadenza da uno stato originario d'innocenza e di perfezione, l'idea della redenzione dell'umanità attraverso il cristianesimo e la monarchia universale, il ritorno dell'uomo alla natura, l'ascesa a Dio costituiscono i capisaldi della interpretazione della vita storica e filosofica dell'umanità nello spirito della dottrina e della tradizione cristiana.

L'importanza degli *Aforismi*, rispetto alle altre opere politiche, consiste anche in ciò ch'essi si legano alla politica della Controriforma alle cui finalità riducono a principî generali normativi gli insegnamenti della esperienza storica, della sapienza teologica e filosofica, delle scienze naturali in formazione, delle scoperte e conoscenze geografiche sempre più estese, colla guida della religione rivelata, delle S. Scritture, delle profezie, dei segni astrologici. Era la scienza politica nuova, intimamente cattolica che il C. aveva in animo di fondare in contrapposizione a quella machiavellica, protestante che si esauriva nel particolarismo e nell'antagonismo degli Stati e delle religioni nazionali.

Il Firpo fu giustamente preoccupato di rifare la storia esterna degli *Aforismi*, di risolvere le molte, complesse questioni che ad essa si legano, di dare agli studiosi i testi italiano e latino nella loro redazione definitiva, criticamente controllati e commentati. Per merito suo oggi siamo in grado di affermare che se le rielaborazioni, gli ampliamenti successivi lasciarono sostanzialmente immutato lo schema originario, solo il testo del 1637 dev'essere guida alla ricostruzione della storia interna degli *Aforismi*, sia per la completezza, sia per l'ordine sistematico, sia per lo sviluppo dato ai fondamenti filosofici della scienza politica. Il ricorso alle redazioni anteriori, sopratutto al testo italiano, deve servire a illuminare, a valutare, in ragione delle stesse aggiunte e omissioni, l'ultima redazione. La preferenza da darsi all'edizione di Parigi, rispetto alle precedenti, è giustificata anche da ciò che nel 1637 erano venute meno le ragioni prudenziali che avevano potuto consigliare il C. a non manifestare liberamente, interamente il suo pensiero; e d'altra parte nel nuovo ambiente parigino più non sussistevano le ragioni che avevano indotto Tobia Adami a mutilare l'edizione latina di Francoforte del 1623 per compiacere i protestanti. Sotto questo aspetto, il testo di Parigi è assai più vicino a quello italiano e può considerarsi l'ampliamento e il riordinamento di quest'ultimo.

7. — I primi due capitoli degli *Aforismi* possono considerarsi l'introduzione filosofica alla trattazione della scienza giuridica, oggetto precipuo dell'opera. Mentre il primo dei due capitoli è comune a tutte le edizioni, il secondo fu introdotto nell'ultima edizione di Parigi con l'evidente proposito di ricondurre la politica alla dottrina metafisica delle « Primalità », di de-

rivare da essa il fondamento del diritto e del dominio a integrazione della dottrina della società contenuta nel primo capitolo (1).

Il dato originario da cui move la filosofia politica del Campanella non è l'individuo, ma la comunità. Lo stato di società è connaturato all'uomo, è una necessità della sua natura, è condizione essenziale all'attuazione de' suoi fini. Non bastando, dice il C., gli uomini a se stessi per difendersi contro i mali interni ed esterni dell'esistenza, per propagare la specie, la Mens Prima li ha « necessitatis stimulis » riuniti « in unum fere corpus » nel quale con la divisione del lavoro e delle funzioni, con lo scambio dei beni e dei servigi in rapporto ai bisogni, essi « sese juvarent in vita ad finem propter quem Deus creavit hominem ordinata » (2). Mentre il giusnaturalismo doveva rifarsi all'uomo disgregato nello stato di natura, ai diritti inerenti alla individualità empirico-razionale per derivare mediante il patto il sistema dei diritti civili e politici, il C. traeva l'ordine dei diritti dall'uomo incorporato fin dalle origini nella società. Lo stato di natura è per C. stato essenzialmente sociale e lo sviluppo della personalità è inseparabile da quello della comunità. Con ciò il C. in una età in cui la dottrina scolastica tendeva col Suarez e coi gesuiti ad orientarsi verso un accentuato individualismo giuridico e politico, riaffermava la dottrina tomistica della naturalità originaria della vita sociale e politica.

La naturalità di cui parla il C. non è la naturalità fondata su istinti ed appetiti che l'uomo può aver comuni cogli animali: essa si identifica con la razionalità e la comunità è naturale nel senso che in essa e per essa l'uomo attua la sua destinazione di essere razionale e morale. D'altra parte ciò che è naturale per C. non è il prodotto di leggi inconscie, fatali, necessarie, ma è prodotto dell'uomo che opera con libertà, diretto dalla ragione e dall'esperienza. Le unioni coniugali, parentali, famigliari, l'unione delle famiglie nei villaggi, dei villaggi nelle città, delle città nelle provincie, delle provincie nei regni, dei regni in monarchie, delle monarchie in imperi fino alla società del genere umano sotto il Papato, costituiscono altrettante forme e gradi gerarchicamente disposti di comunità naturali. I rapporti tra padroni e servi che nelle edizioni italiane costituiscono una società naturale a sè, nelle edizioni latine sono fatte rientrare nella società famigliare che

(1) L'esigenza di una trattazione filosofica della politica può rilevarsi nel breve articolo dell'edizione di Francoforte (1623) riprodotto dal Firpo (p. 147), relativo alla natura del dominio umano e divino. L'articolo rinvia per più ampia trattazione al capitolo sesto dell'*Ethica*, non più ristampato nell'edizione parigina, evidentemente perchè la materia in esso trattata trovò naturale collocazione nel capo secondo degli *Aforismi*. Opportunamente il Firpo riprodusse in nota (pp. 148-150) il capo sesto dell'*Ethica* di Francoforte per le notevoli varianti ch'esso presenta rispetto all'analoga trattazione degli *Aforismi*. Noi abbiamo tenuto presenti i due testi che s'illuminano e s'integrano a vicenda.

(2) Questo generale principio proclamato al § 1 c. 1 delle edizioni latine (F. e P.) manca nell'ediz. italiana.

costituisce per C. un organismo non solo morale, ma economico (1). Al più alto grado della gerarchia delle comunità naturali il C. colloca la teocrazia papale, e ciò in conformità alla costante tradizione del Medioevo cristiano e cattolico. Preparazione necessaria ad essa è l'avvento di un'unica monarchia che abbracciando imperi esistenti « sotto più climi e meridiani » sia veramente universale. La duplice monarchia temporale e spirituale, entrambe universali, hanno il loro fondamento nella natura sociale dell'uomo voluta da Dio e costituiscono la ragione ultima così della filosofia politica del C., come della sua visione filosofico-religiosa del corso storico della umanità.

Che la società non sia determinata da moventi o istinti sensibili, naturalistici risulta anche da ciò che il grado e la perfezione di essa non è tanto in ragione dell'estensione dei rapporti sociali, quanto dell'intensità e spiritualità del vincolo di unione. Se questo è estrinseco (di corpi) o economico la società è imperfetta e instabile. Solo dall'unione degli animi. dalla comunione di beni spirituali, dall'esercizio in comune delle arti, della scienza, della virtù, dall'unità di fede e di culto i vincoli sociali si rinsaldano. Perciò il C. esalta la religione come fonte di socialità intima ed elevata e tra le religioni colloca al primo posto il Cristianesimo, da cui solo può sorgere quella monarchia universale sotto l'impero del Papato che prepara l'umanità al ritorno allo stato di natura puro, idealizzato nella *Città del Sole*.

8. — Anche per il C., come per la tradizione scolastica, il principio di unità e di organizzazione sociale è il bene comune, e questo è posto con l'uomo, con la sua natura fisio-psichica nell'atto della creazione. Il concetto di bene comune si lega al binomio individuo-società che è originario, indissolubile e rientra oltre che nella natura dell'uomo, nell'ordine generale dell'universo. Ogni essere creato, per le sue specifiche funzioni, è necessario alla vita del tutto, e in essa non si perde, ma si potenzia e si eleva a valore universale. L'ideale del C. era ugualmente lontano così dall'individualismo sociale, come dal panteismo sociale. La vigorosa affermazione della individualità nella sua necessaria subordinazione al tutto, nella sua progressiva elevazione a forme più alte e vaste di vita collettiva costituisce la caratteristica del suo sistema politico. La tradizione scolastica era continuata e superata: il culto della individualità era integrato con quello della realtà sociale concepita come unità organica risultante dalla differenziazione indefinita degli individui, dalla loro partecipazione al tutto con libertà e coscienza sempre più chiara e distinta. Come organismi

(1) Il governo della famiglia il C. doveva far oggetto di trattazione particolare e autonoma nell'*Oeconomica*, che fu stesa direttamente in latino nel 1614-15 e fu inclusa nella *Philosophia realis* come quarta e ultima parte (Cfr. FIRPO, p. 167, nota).

spirituali le forme di vita collettiva hanno anima propria coi caratteri della personalità. Ciò era in rapporto col concetto dell'anima del mondo che comprende e informa di sè le anime particolari e dà ad esse ordine e finalità.

Bene particolare e bene comune stanno tra di loro come individuo e comunità. Il bene particolare acquista valore nella misura in cui diventa comune e il bene comune si costituisce per gli sforzi distinti e coordinati degli individui. Il bene comune non si risolve nei beni particolari, non è di questi la somma o la risultante. Ciò che è comune resta comune, come ciò che è universale rimane sempre tale: ma così il comune, come l'universale non si realizza se non per l'opera cosciente e libera degli individui, che, nell'attività spiegata per la comunità trovano la ragione di sè, della loro specifica attività e sentono il proprio bene nel bene della totalità. Il comune è il senso dell'unità, dell'universalità nei rapporti umani; esso è posto da Dio, è insito nella natura dell'uomo e si concreta nelle diverse forme di vita sociale.

La società più alta e perfetta è la società religiosa per la comunione dei beni spirituali ch'essa esprime, per la natura del vincolo che unisce i suoi membri, per la spiritualità e universalità per cui può abbracciare uomini delle nazioni più diverse e lontane. E poichè delle religioni positive, quella cristiana è la più eccellente e vicina alla religione naturale, così la monarchia universale cristiana sotto l'impero del Papato costituisce l'ideale di vita associata a cui l'umanità deve mirare. Senonchè la società religiosa per la natura spirituale del bene che persegue e del vincolo che unisce i suoi membri non può imporsi e conservarsi con la forza e presenta sotto questo aspetto una intrinseca debolezza in confronto alle società materiali ed economiche che, avendo per oggetto beni materiali ed esterni, possono far uso della coazione. Nel commento latino all'ediz. il. del 1607 degli *Aforismi*, il C. come rimedio al particolarismo economico fonte di disunione e di disordine sociale, riafferma la necessità della comunione dei beni e l'abolizione della proprietà privata. Poichè, osserva, quanto più il bene è comune tanto più la società è salda e durevole. Ciò vale anche per le società materiali in cui le esigenze dell'alimentazione e della generazione devono essere regolate e soddisfatte in forme collettive. Ottima è la costituzione politica in cui i cittadini sono tenuti assieme dal triplice bene spirituale, materiale, economico e ognuno conferisce il proprio alla collettività. Troviamo nel primo capo degli *Aforismi* allusioni alla società naturale descritta nella *Città del Sole*. A questa è preparazione la monarchia universale cristiana nella quale la religione rivelata raccoglie a unità di fede e di direzione l'umanità.

La società che serve al singolo o alla potenza di pochi non si regge sulla buona fede, non è vera società. Fin d'ora il C. prende posizione contro i machiavellici secondo cui la « civitas » è costituita per il bene del

principe che usurpa per sè i beni e le vite dei cittadini. E' una illusione quella dei principi di poter governare colla semplice « prudenza divina ». Il principe deve governare per il bene della « civitas » il cui fine è la pace e questa a sua volta ha per fine il culto di Dio « per scientias et virtutes ». L'ideale politico del C. era in piena antitesi con le tendenze assolutistiche dell'epoca dominata dagli insegnamenti del Machiavelli. Tale antitesi era per lui la forma storica dell'antitesi filosofica tra particolare e universale, tra fini egoistici e altruistici, tra l'individuo e la società.

9. — Principio metafisico da cui il C. move e in cui culmina ogni conoscenza e realtà è Dio, l'essere infinito e perfetto. « Deus ex quo et ad quem omnia ». Nella sua essenza Dio è unità indivisa di tre attività o « primalità »: potenza, sapienza. amore, procedenti l'una dall'altra, distinte solo formalmente, non « realiter ». Anche gli esseri finiti sono costituiti nella loro essenza dalle tre primalità, ma in grado limitato e imperfetto: il loro essere non esiste nella triplice attività senza il non-essere che è privazione di essere per cui la potenza non va disgiunta da impotenza, la sapienza da ignoranza, l'amore da odio.

Le tre « primalità » riferite all'ordinamento del mondo si rivelano come attività potestativa, conoscitiva, caritativa e nell'ordine politico come dominio, diritto, benificio. Mentre il diritto sorge tra uguali e il dominio tra disuguali, il beneficio è forma di carità sociale, che tempera le dure esigenze dell'uguaglianza e della disuguaglianza, ha di mira la conservazione dell'essere nella sua totalità senza pretesa di compenso, di reciprocità, di sottomissione. La « Politica » pertanto nel suo fondamento metafisico è ricondotta a Dio che domina con assoluto potere l'universo, lo governa con assoluta giustizia, lo ama di infinito amore. Alla politica come scienza assoluta in Dio fa riscontro la politica come scienza relativa umana, fine e oggetto precipuo degli *Aforismi*.

La concezione campanelliana della giustizia non va confusa nè colla classica concezione aristotelico-scolastica, nè con quella che i giusnaturalisti dovevano elaborare nell'età immediatamente successiva, anche se in essa elementi di quella e anticipazioni di questa è facile rilevare. Per l'antichità classica e il Medio Evo cristiano la giustizia è uguaglianza « rei ad rem », o « rerum ad personas », ossia, con terminologia più propriamente scolastica, è giustizia commutativa o distributiva. Sia nella comparazione e nello scambio delle cose, sia nella assegnazione di beni pubblici, di onori, di uffici doveva essere rispettata l'uguaglianza aritmetica nell'un caso, proporzionale nell'altro. Alla giustizia come virtù cardinale avente oggetto determinato e particolare faceva riscontro la giustizia generale o legale intesa come ordinamento razionale della condotta morale in tutte le sue forme e direzioni, al bene non particolare ma generale. Comune alle due forme

di giustizia è il riferimento « ad alium singulariter vel in communi » considerato: ma mentre la giustizia particolare mira al « justum aequale », a ciò che è dovuto « ad aequalitatem » nei rapporti tra gli individui o di questi in rapporto alla comunità, la giustizia generale ha per contenuto il « justum legitimum », ciò che ad altri è dovuto per legge divina o umana.

Duplice pertanto era il concetto tradizionale di giustizia, come duplice ne era il fondamento: uguaglianza da un lato, ordinamento razionale della condotta al bene comune dall'altro. Si può aggiungere che gli antichi accentuarono il valore della giustizia particolare, il Medio Evo cristiano pose in rilievo la giustizia come pienezza di vita morale indirizzata a un fine che trascende gli individui e i loro particolari rapporti e si pone come principio ordinatore della vita collettiva. L'oggettività e universalità del fine si riflettevano nella legge a cui dovevano gli individui uniformare la condotta. Uguaglianza e legalità assorgevano a caratteri costitutivi e differenziali delle due forme di giustizia. Ma già nel Suarez troviamo la tendenza a considerare la giustizia legale come diritto spettante allo Stato, ciò che ad esso è dovuto in virtù del suo alto dominio. Questo concetto era già una deviazione dalla nozione della giustizia come uguaglianza nell'osservanza della legge.

Alla concezione oggettivistica scolastica che era ancora largamente diffusa tra i teologi dell'età del Campanella, i giusnaturalisti dovevano opporre la dottrina soggettivistica, della giustizia come attività libera dell'uomo di esplicare la sua individualità in rapporto agli altri. Non nel fine, non nella legge, ma nell'uomo stesso, nella sua natura di essere libero e razionale doveva cercare la giustizia il suo fondamento.

Anche più stretti vincoli presenta la dottrina campanelliana della giustizia con quella platonica. E' noto che per Platone la giustizia come virtù cardinale è dapprima considerata nell'uomo singolo, nell'intima struttura della sua natura spirituale. La quale è costituita da tre elementi: la ragione, il coraggio, il senso a cui corrispondono le tre virtù fondamentali della sapienza, fortezza, temperanza. La giustizia è il coordinamento armonico dei tre elementi dal quale si genera la vita dell'anima nella sua unità organica. Analogamente nello Stato con caratteri di maggior evidenza la giustizia è il coordinamento della triplice attività speculativa, affettiva, sensitiva e delle corrispondenti classi sociali alla vita del tutto. Questa concezione platonica della giustizia si tramandò nella dottrina delle virtù cardinali e nell'esigenza di intendere organicamente la vita spirituale individuale e collettiva. Nessun rilievo nello Stato ideale platonico alla giustizia come uguaglianza di cose e di persone rispetto alle cose, nessuna traccia di una distinzione tra giustizia generale e particolare, nessun riferimento alla giustizia come sintesi di tutte le virtù, ma accentuazione della disuguaglianza, della diversità specifica delle funzioni delle parti, della

loro verità e realtà nel tutto. Solo in quanto la giustizia dà vita all'anima e allo Stato e li informa di sè, essa è virtù completa e perfetta.

10. — Il Campanella nella sua dottrina della giustizia ebbe certamente presente la duplice tradizione platonica e scolastica innestata sul nuovo concetto della libertà come diritto individuale originario. Scolastico è sicuramente il concetto della giustizia come « ratio aeterna » che regge e guida ogni essere al suo proprio fine. Contro la corrente francescana di Ockham e dei nominalisti che riponevano l'essenza del diritto nel comando della volontà di Dio, il C. in accordo con la dottrina tramandata e difesa da domenicani e gesuiti limita l'intervento del volere divino alla forza imperativa del diritto. D'altra parte era una concessione all'esigenza che doveva informare il giusnaturalismo, considerare la ragione umana, ad immagine della ragion divina, capace di costruire un ordinamento sociale perfettamente razionale fondato sulla giustizia, cioè sull'adeguazione dei sentimenti e delle azioni umane ai fini di conservazione e di felicità comune. E non poneva in dubbio che tale ordinamento era valido in sè per la sua intimità razionalità e che era riconosciuto dall'intelletto umano astraendo dalla legge eterna che dirige al fine ultimo tutti gli esseri dell'universo. Senonchè la giustizia come libertà razionale dell'uomo ha per fine il coordinamento e la subordinazione delle attività individuali all'unità organica del tutto. Questo era un motivo platonico ed è motivo dominante e caratteristico della concezione campanelliana del diritto e del dominio.

Esiste per C. un diritto divino e naturale, a cui corrisponde un dominio naturale e divino. Presupposto del diritto è la tendenza insita in ogni essere creato a conservarsi in conformità al fine che Dio e la natura hanno ad esso prefisso. Tale fine è il suo bene, la ragione e la legge della sua esistenza. E se il bene è ciò che conserva, male è ciò che distrugge, è insito in ogni essere il diritto di perseguire qualsiasi bene, di fuggire ogni male, adeguando al bene tutte le sue operazioni e i suoi svolgimenti (« operationes et extensiones »). L'origine pertanto del diritto è per C., come poi per Spinoza, nella natura stessa dell'ente, il quale operando per il suo fine attua una legge di giustizia naturale e universale. E siccome varia la natura e il grado di sviluppo e di perfezione degli esseri e varia in conseguenza il fine che attuano nell'ordine generale dell'universo, così variano i mezzi e le forme del diritto. Ciò che nel diritto è costante e specifico è l'adeguamento della condotta al fine. « Jus est in omni aequatione ».

L'adeguazione in cui il diritto consiste non è l'uguaglianza aristotelica tra cose scambiate, o tra cose e azioni di una persona, ma è la corrispondenza platonica tra le azioni e il compito assegnato ad ogni essere dalla natura. Il diritto è in relazione oltre che alla natura dell'essere, alla

funzione che ogni essere è chiamato ad assolvere nell'armonia generale dell'universo. Nella sua forma iniziale istintiva il diritto è conservazione di sè come individualità empirica, è conservazione di sè nella specie e nei figli. In un grado più alto il diritto è conservazione e sviluppo di sè come essere libero e razionale che tende a superare, nelle forme della società, i limiti del tempo, a sopravvivere nella fama e nel ricordo de' suoi simili. La più alta forma di conservazione e di diritto è quella della mente nel suo tendere a congiungersi con Dio, di cui l'ordine naturale e sociale è immediata irradiazione. Anticipazioni spinoziane possono rilevarsi nella concezione del diritto naturale come potere di ogni essere di regolarsi e di agire secondo le esigenze della sua conservazione e le possibilità della sua natura.

A questo processo ascensivo del diritto che accompagna i diversi gradi di sviluppo della individualità naturale e razionale al suo fine, fa riscontro il processo espansivo dell'amore, la terza primalità campanelliana, nella sua aspirazione a conservare e a perfezionare gli altri. Come l'amore infinito di Dio assiste e conserva tutti gli esseri nell'ordine e nel fine loro assegnato, analogamente lo Stato aiuta e conserva i cittadini, il padre i figli, l'anima il corpo, il tutto le parti. Dall'individuo al tutto mediante il diritto e il dominio intesi come progressiva estensione e progressivo potenziamento della propria conservazione: dal tutto alle parti mediante l'amore che informando di sè il diritto e il dominio li converte qualitativamente e li eleva a strumenti benefici della conservazione ed elevazione altrui. Diritto, dominio, beneficio hanno ognuno il loro compito e la loro sfera d'azione e nel tempo stesso si integrano e si risolvono nell'unità-trinità divina. Due pertanto sono gli ideali del Campanella: l'uno naturalistico espresso nella *Città del Sole* in cui le tre primalità nelle forme del diritto, del dominio, del beneficio attuano i fini della conservazione e dello sviluppo dell'umanità: l'altro metafisico-religioso in cui l'umanità redenta realizza interamente e perfettamente il suo essere nel regno di Dio. In questa suprema condizione di vita il diritto e il dominio si identificano coll'amore di Dio.

In quanto adeguazione di tutte le azioni e affermazioni al fine posto dalla natura e da Dio, la giustizia è razionalità (« ratio boni et aequi »), è virtù (« omnis virtus est justitia »), è norma regolatrice della condotta privata e pubblica (« omnis lex est virtus communis, virtus autem lex privata »). Dalla ragione umana traggono il loro essere le virtù e le leggi. Non ricorre in C. il concetto aristotelico-scolastico di giustizia generale e legale, poichè per il C. la giustizia non è virtù nè intera, nè « ad alterum »: è virtù suprema, è il coordinamento e il coronamento di tutte le altre virtù, e può aver luogo « ad se ipsum », cioè nell'interno di ogni essere, in quanto ogni essere indirizza le varie attività ai fini della sua conservazione. Mentre i rapporti tra Dio e gli esseri finiti non possono essere che di disuguaglianza e di dominio e la disuguaglianza è legge tra gli esseri finiti

aventi natura e valore diverso nell'ordinamento gerarchico dell'universo, tra gli uomini che per la loro ragione partecipano alla ragione eterna, Dio ha introdotto « ex gratia aliquam aequalitatem », la quale è un « ius », per cui essi sono tutti eguali, quale che sia la loro condizione sociale, nel godimento dei diritti, sieno essi divini, naturali, civili. Per tale uguaglianza è possibile la reciproca commutazione dei diritti. Ma mentre per Aristotele e la Scolastica la giustizia commutativa è uguaglianza tra le cose (« rei ad rem ») e astrae dalle persone tra le quali lo scambio avviene, per il C. l'uguaglianza è attributo dell'uomo, è inerente alla sua natura di essere razionale e morale. Perciò il C. poteva affermare che in ordine al godimento e al trasferimento dei diritti non vi è differenza tra padrone e servo, tra principe e sudditi e il rapporto tra essi è quello della giustizia eguale. Era la condanna di ogni forma di servitù, di ogni privilegio derivante dalla condizione sociale delle persone, era l'affermazione della uguaglianza come conseguenza della libertà morale e razionale dell'uomo.

11. — Esiste per C. una seconda forma di giustizia che si attua nel dominio naturale e divino. A trattare filosoficamente del dominio il C. fu indotto dallo spettacolo di violenza e di prepotenza dell'uomo sull'uomo offerto da una età pervasa di machiavellismo. Già nell'*Etica* (c. VI) egli lamentava la mancanza di principî in materia politica e la necessità di derivarli « ex arcanis sapientiae, non ex dictis hominum ». Il dominio è la sfera propria dell'attività potestativa, la quale se formalmente si distingue dalla facoltà intellettiva e volitiva tendenti al loro oggetto « per passiones et operationes », nel suo contenuto è illuminata dalla mente e sostenuta dalla volontà.

Il dominio cade sugli esseri a noi soggetti ed è, come il diritto, giusto se si adegua al fine divino, naturale, civile per cui sorge: è ingiusto se si svolge « ad libitum, nullum ob usum ». La giustizia o l'ingiustizia del dominio non coincide con la natura spontanea o coattiva di esso. Si può consentire al dominio o subirlo: il carattere spontaneo o coattivo dipende dalla disposizione del volere di chi vi è sottoposto. Non sempre le ragioni del dominio, i vantaggi che ne derivano a quelli che lo subiscono, si rivelano in modo così chiaro da esser accettato spontaneamente. Per gli esseri della stessa specie vale il principio: « simile simili sponte subiicitur, quia perfective, non destructive patitur ». Il dominio coattivo è giustificato da necessità di vita e di conservazione individuale e collettiva.

Il dominio implica una azione attiva, reale sull'oggetto sottoposto, così da penetrarlo, da informarlo di sè, piegandolo al fine per cui si giustifica. Perciò il dominio meramente passivo, potenziale non è vero dominio. Da parte del soggetto paziente la sottoposizione implica reale inferiorità e disuguaglianza rispetto a chi esercita il dominio. L'inferiorità può deri-

vare dalla natura, dal caso, dalla colpa. L'inferiorità naturale sorge dalla stessa costituzione fisica degli esseri per cui l'essere più forte domina sul più debole. E' il caso del dominio « animale » che si giustifica ai fini e nei limiti della conservazione, non della distruzione: più che di dominio si tratta di uso. L'inferiorità fortuita che giustifica tra gli uomini il dominio è determinata da circostanze di fatto innaturali, come la condizione di schiavo per causa di guerra. Chi si rende colpevole di reato cade al livello di un essere inferiore e la pena a cui è sottoposto è una forma di dominio coattivo. Alle ragioni di inferiorità si aggiungono a giustificare il dominio ragioni di disuguaglianza dipendenti dalle diverse attitudini, dalle diverse funzioni, dal grado di potenza, di sapienza, di amore spiegato dai diversi esseri in rapporto al fine.

Per il C. il dominio cade nella sfera dei rapporti distributivi (« in distributivis ») con terminologia che fa ricordare la giustizia distributiva di Aristotele. Senonchè Aristotele aveva presente l'uguaglianza proporzionale secondo il merito di ciascuno in rapporto allo Stato. Egli non concepì la comunità politica come un organismo costituito di parti subordinate tra loro e col tutto. Per lui la legge impersonale è sovrana e si identifica col giusto naturale che regola tutti i rapporti privati e pubblici della *polis*. Per ciò poteva astrarre dal rapporto dell'individuo colla comunità in ragione della funzione spiegata. La considerazione di tale rapporto è essenziale per il C., poichè la comunità è un tutto organico che ha in sè, e non fuori di sè nella legge naturale, il principio del suo essere e questo implica distribuzione di funzioni diverse nell'unità del tutto. La giustizia distributiva si pone allora come la ragione e il fondamento del dominio naturale e divino: essa sorge dalla disuguaglianza di natura e di funzione che ogni essere spiega nell'economia dell'universo. Una gerarchia si stabilisce per la quale gli esseri che attuano in forma più alta e perfetta le primalità, danno norma e comandano agli esseri del grado inferiore. Tale rapporto di giustizia gerarchica o distributiva il C. rileva « in corporis structura et membrorum functionibus », nella costituzione dell'anima in cui l'attività razionale comanda alle attività inferiori e, con caratteri di maggior evidenza, nelle società umane in cui i singoli cittadini concorrono e si subordinano alla vita dell'insieme, da cui dipende e trae ragione la loro stessa vita. Perciò la giustizia gerarchica o distributiva che si afferma nel dominio e regola i rapporti tra superiore e inferiore integra la giustizia tra gli eguali, o commutativa: i rapporti di uguaglianza e di disuguaglianza, di diritto e di dominio sono naturali e necessari, rispondono entrambi a una esigenza di assoluta giustizia. D'altra parte nelle società umane i concetti di diritto e di dominio sono generali, non esclusivi di alcuni rispetto agli altri. Tutti gli uomini senza distinzione possono essere ad un tempo soggetti di diritto e di dominio, poichè tutti sono uguali per certi aspetti,

disuguali per altri. L'uguaglianza non è incompatibile con la disuguaglianza, il diritto col dominio. Il loro completamento si attua nel concetto dell'amore o del « beneficio », per cui il rapporto di diritto si converte in rapporto di cooperazione e di carità reciproca e il dominio diventa mezzo di conservazione e di elevazione dell'essere. Anche per il C., come poi per il Leibniz, la giustizia nella sua forma più perfetta è « charitas sapientis », amore universale. Con ciò la dottrina delle primalità informa di sè la giustizia in tutti i suoi aspetti: nella giustizia come amore si risolvono il diritto e il dominio: la « ratio » da cui sorge il diritto, il potere in cui il dominio consiste si convertono nella volontà attiva del bene universale.

12. — La giustizia pertanto non ha per C. significato nè economico, nè politico: non si esaurisce nei rapporti di scambio, di uguaglianza, di diritto propriamente detto, neppure si risolve nei rapporti dell'individuo collo Stato in ragione del merito di ciascuno: essa ha significato essenzialmente sociale, è sopratutto distributiva, è rapporto di disuguaglianza e come tale si risolve in un rapporto di dominio delle funzioni superiori rispetto alle inferiori.

Ad imitazione del diritto e del dominio naturale l'uomo costruisce il diritto e dominio umano e civile, e questi stanno a quelli come l'arte alla natura e l'arte rispetto al modello è sempre relativa e imperfetta. Dal rapporto naturale di uguaglianza tra esseri razionali, l'uomo deriva le norme che regolano rapporti comuni a tutti i popoli e che costituiscono il « jus gentium ». Per determinazione e specificazione del diritto naturale di conservazione si formano le norme del « jus civile » in ragione delle particolari finalità e utilità delle singole comunità nella loro vita storica. In coerenza ai suoi principî metafisici il C. doveva ammettere che l'assolutezza del diritto naturale poteva coesistere con la relatività del diritto umano, non potendo nella vita del tempo il diritto naturale esistere senza limitazioni, adattamenti, svolgimenti. Variano nei diversi popoli, nei diversi tempi le forme della proprietà, delle unioni sessuali, le norme che regolano la pastorizia, l'agricoltura, i contratti, le istituzioni pubbliche, religiose: ma in tutte queste forme e modi e norme diverse, l'uomo sia pure imperfettamente e confusamente attua e svolge il principio naturale di conservazione nei figli, nelle cose, nella fama, in Dio « Quod concluditur non a jure aeterno per jus naturale, vel repugnat juri naturali, non est jus, nec lex, sed enormitas ». Il diritto naturale puro si attua solo in una repubblica ideale, in cui la natura informa le leggi e le istituzioni, mentre il diritto civile si adegua ai fini e alle utilità delle comunità singole nel loro tendere storicamente verso una condizione naturale delle cose umane.

13. — Analogamente al diritto e alla giustizia civile, si forma il domi-

ino umano. Mentre in Dio, causa prima e fine ultimo di tutte le cose, il dominio è potere primo, assoluto su tutti gli esseri, nell'uomo l'estensione del potere potestativo sulle cose è relativo e limitato al fine della conservazione posto da Dio e dalla natura. Negli esseri sprovvisti di ragione i rapporti di superiorità e di inferiorità meglio che rapporti di dominio devono dirsi rapporti di uso potendo gli esseri viventi valersi delle cose inanimate ai loro fini di conservazione. A quest'uso naturale può andar congiunto un vero e proprio dominio civile per il fatto dell'uomo che si appropria le cose, le trasforma, le scambia, ne dispone in favore di altre persone. Qui siamo nella sfera dei rapporti di dominio che sorgono sulle cose del mondo esterno per volontà degli individui o in virtù di leggi civili. Per tali rapporti vale il principio che mutato il fatto o la ragion della legge mutano o cessano i rapporti che ne derivano. L'uso e il dominio possono concorrere sulla stessa cosa, e sempre e naturalmente se si tratta di cose consumabili Per le altre cose il dominio sulla sostanza può sussistere indipendentemente dall'uso e dal godimento che altri può avere sulla cosa.

Di un vero e proprio dominio dell'uomo sull'uomo non può parlarsi. Come esseri liberi forniti di ragione gli uomini sono reciprocamente fini e mezzi, uguali e disuguali, inferiori e superiori. Senonchè l'uomo ad imitazione del dominio naturale può creare volontariamente rapporti di dominio che non contrastano coi fini naturali o divini, ma si risolvono nel vantaggio di chi è sottoposto. Così la ragione dell'uomo in quanto domina per mezzo delle virtù, che sono leggi private, gli affetti e le operazioni crea il dominio *morale*. Nella sfera della famiglia sorge quel dominio che il C. chiama *economico*, del padrone sul servo, del marito sulla moglie, del padre sui figli. Ma in tutte queste forme il dominio o è limitato alle forze fisiche del servo, o è estensione di vantaggi alla moglie, o è disciplina degli affetti e delle passioni nei figli. .

Il dominio *politico* ha origine volontaria e non deriva dalla natura se non in via secondaria e indiretta, in quanto agevola e garantisce ai sudditi il raggiungimento dei loro fini naturali. Gli uomini oltre che esseri di ragione, consapevoli dei loro fini e dei mezzi che ad essi portano, sono anche forniti di senso, e come tali sono esseri imperfetti nel conoscere, nel volere, nel potere, e possono, per il libero arbitrio di cui sono dotati, deviare dalla retta ragione, cedere alle passioni, all'egoismo, rendere mal sicuri i rapporti sociali. E' necessario garantirsi contro la possibilità e le conseguenze del male, contro la prepotenza degli appetiti e degli affetti; e mezzo efficace a ciò è di convenire di trasferire il potere che ognuno tiene da natura su di sè, sulle cose, sugli altri ad un'unica persona che regga secondo ragione, cioè secondo le leggi « quae sunt virtutes communitatis » e tali leggi possa anche coattivamente imporre. A differenza del dominio naturale il dominio politico sorto dal consenso, può dal consenso essere tra-

sferito o tolto: esso ha nella legge che lo costituisce la sua norma e il suo limite.

Il sovrano politico, come nell'organismo corporeo il capo rispetto alle membra, governa non per sè, ma per la comunità, è « princeps », non è vero e proprio « dominus » e il suo non è propriamente « dominium », ma « regnum ». Il suo potere è analogo a quello che la natura dà al padre sui figli, da cui si distingue solo per grado e perchè si esercita sopra una moltitudine di individui ridotti a unità. Il sovrano nel regno, come il padre nella famiglia, governa non per sè, ma per gli altri, è organo dell'ordine morale e razionale, partecipa ad un tempo della natura del diritto, del dominio, del beneficio. Solo in quanto il principe regge la comunità al suo fine, si generano rapporti di superiorità e inferiorità: per tutto ciò che non ha riferimento alla funzione pubblica esercitata, il principe non si distingue dai sudditi e regola i suoi rapporti con essi sulle basi dell'uguaglianza, cioè del diritto: solo ispirato dall'amore egli governa per il bene dei sudditi, poichè, dice il C., « absque charitate, insulsa facultas ».

Si può rilevare che la distinzione tra « principatus » e « imperium » si trova in Tacito, e questi la derivò dal processo di formazione storica dell'impero romano, principato dapprima elettivo e popolare, monarchia assoluta a tendenza ereditaria dopo Traiano. Senonchè la distinzione in C. ha perduto ogni significato storico e ha riferimento al fondamento razionale e volontario del dominio. Più che alla tradizione romana egli si inspira alla tradizione medioevale del « regnum » di istituzione umana in confronto all'impero di origine soprannaturale e divina per l'universalità che esprime, per l'unità religiosa e politica dell'umanità a cui mira.

Accentuando le esigenze della giustizia naturale nel « regnum » su quelle economiche e utilitarie della ragion di Stato, il C. si staccava decisamente dai machiavellici e si apriva la via a giustificare la monarchia universale cristiana che era la forma più vicina all'ideale della ragione umana tutta spiegata, cioè umanizzata e socializzata.

14. — Presupposto del dominio politico è la concezione organica delle associazioni umane, che il C. derivava dal pensiero medioevale tendente a movere dal tutto, a concepire la vita sociale ad immagine dell'ordinamento unitario dell'universo e più direttamente ad immagine della struttura organica degli esseri viventi. Non solo era dogma indiscutibile nel Medio Evo che l'umanità organizzata nella Chiesa e nell'Impero costituiva un organismo unitario (« corpus mysticum »), ma lo Stato stesso era concepito come un « corpus morale et politicum », come un organismo di cui gli individui erano membri e il sovrano l'organo direttivo supremo. Il C. è in quest'ordine di idee, ma non pervenne (come del resto non pervenne la tradizione medioevale) nè al concetto di persona giuridica reale, nè al concetto

della sostanziale unità della vita sociale. Il popolo è sempre atomisticamente concepito e la personalità dello Stato si risolve in quella delle persone che lo rappresentano, nel sovrano cioè e nel popolo. Solo per l'azione direttiva e coattiva del sovrano che ha per guida la ragione, il popolo si organizza a unità e rimedia alle conseguenze del peccato originario, fonte dell'« amor sui », causa di disgregazione e di disordine sociale.

Nella *Città del Sole* vien meno il concetto di dominio politico a base contrattuale e (per il residuo insopprimibile della individualità sensibile deviata dal peccato) coattivo. In essa il C. prospetta *in nuce* l'ideale di una umanità redenta dal peccato, ritornata a' suoi principi, che si organizza naturalmente secondo la legge del suo proprio essere, che realizza nella sfera dei rapporti umani il processo eterno delle primalità, vestigio dell'essenza divina.

Certo è che la *Città del Sole*, più che una costruzione fatta dalla volontà umana a imitazione della natura, è una formazione naturale e spontanea che genera dal suo seno il principio di unità. In essa di un dualismo tra popolo e sovrano e quindi di un dominio politico vero e proprio non può parlarsi; il dominio vi appare nella forma naturale e spontanea, come naturale e spontanea è l'unità di vita che essa esprime, come naturale e spontaneo è il predominio della ragione sulla sensibilità, dello spirito sul corpo. Il bene comune che è il fine naturale e razionale della città solare è ad essa immanente e ne costituisce il principio di vita e di sviluppo. Per questo lato il C. nella *Città del Sole* doveva andare oltre la tradizione medioevale e superare le concezioni individualistiche e nominalistiche dell'epoca sua per pervenire al concetto della personalità non solo fittizia, ma reale e sostanziale dello Stato.

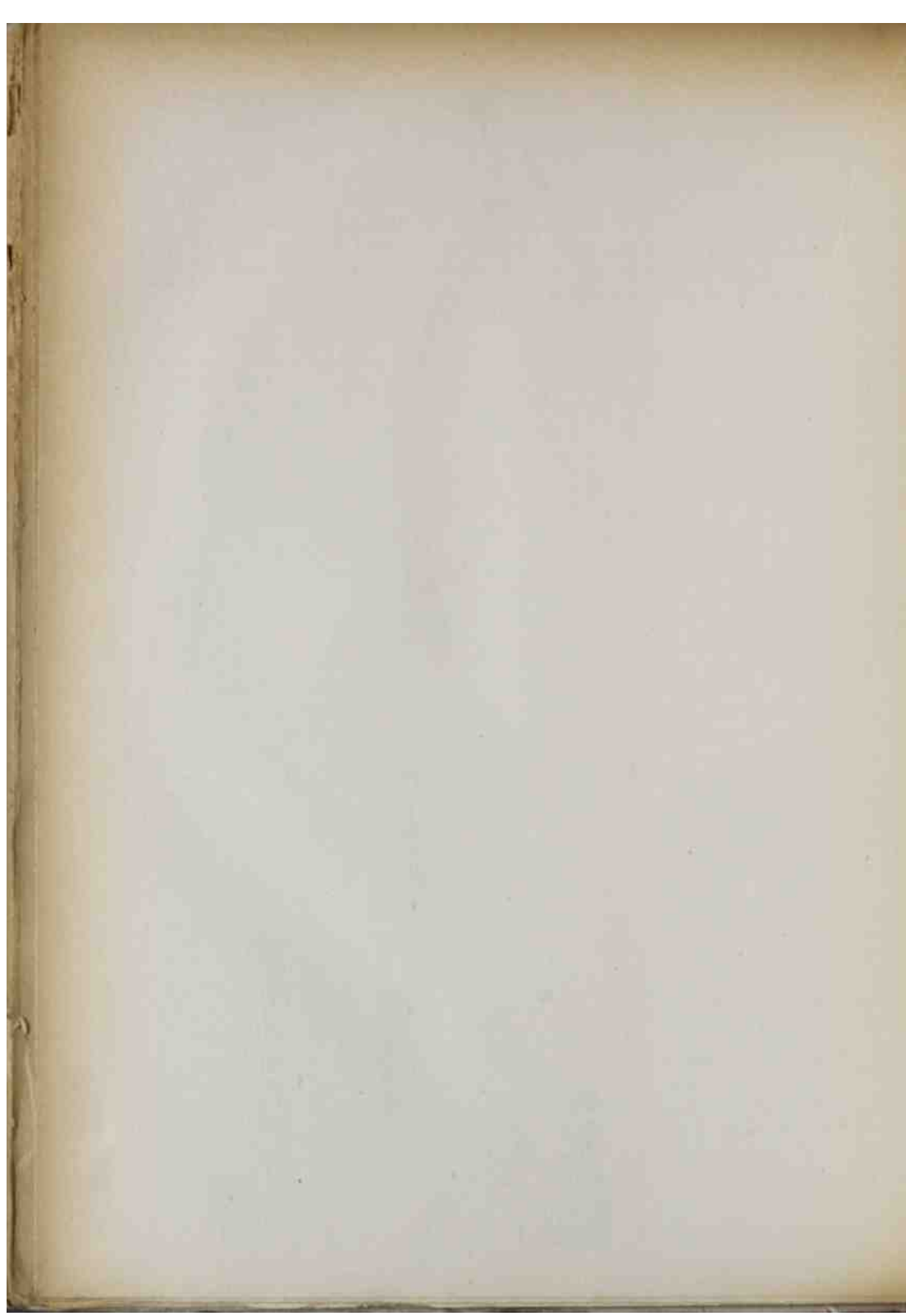
Negli *Aforismi* presupposto del dominio politico è la radicale corruzione dell'umanità, la sua incapacità di conoscere chiaramente il suo fine, di elevarsi ad esso con le sue forze, per cui è necessitata a crearsi fuori e sopra di sè un sovrano che la guidi e che per ciò solo si fa trascendente ed estraneo alla collettività. Con tale presupposto il problema politico si riduceva da un lato alla creazione del sovrano, dall'altro alla determinazione dei rapporti tra il sovrano e i sudditi. E il duplice problema il C. risolve nello spirito dei tempi e della tradizione democratica cristiana, coi mezzi offerti dalla ragione e dalla prudenza umana, senza interventi sovranaturali. Anche per lui concetti costruttivi del dominio politico umano sono la sovranità popolare e il contratto, concetti che monarcomaci e gesuiti andavano in quell'epoca rielaborando contro i pericoli insiti nell'assolutismo. Il quale traeva forza e autorità da un lato dagli insegnamenti del Machiavelli e del Bodin, dall'altro dalla nuova teocrazia protestante che propugnava la funzione cristiana insindacabile del potere e il diritto divino dei governanti.

In verità il C. intese la sovranità popolare in un significato molto vicino a quello dei monarcomaci di parte cattolica. Anche per il C. il popolo concepito come la pluralità degli individui uniti in collettività è fonte del potere sovrano. In virtù di un contratto esso si spoglia del suo diritto sovrano che non poteva esercitare se non in forma imperfetta e inefficace e lo trasferisce a persona che ha la forza per esercitarlo secondo ragione e per ciò solo a titolo legittimo.

Nell'esercizio del suo potere il sovrano non dipende dal popolo, ma dal fine razionale e comune ch'esso personifica. La sua sovranità non è assoluta ma condizionata al fine per cui fu stabilita, alla volontà popolare che l'ha istituita. A differenza del potere naturale, il potere civile e politico « auferri potest et transferri ». Nel rapporto tra sovrano e popolo si riflette il rapporto filosofico tra senso e ragione, tra anima e corpo, con questo di specifico che nell'ordine giuridico e politico la prevalenza della parte razionale dell'anima è sostenuta e garantita con mezzi coattivi.

La soluzione del C. in ordine al duplice problema della sovranità popolare e del contratto di istituzione si distingueva da quella che gesuiti e giusnaturalisti dovevano poco dopo elaborare. Questi ultimi finivano per paralizzare mediante il contratto il principio stesso della sovranità popolare, e togliere ad esso qualsiasi efficacia pratica in quanto lo intendevano come un contratto di alienazione da parte del popolo della sovranità, per cui, una volta trasmessa, questa costituiva un diritto proprio del sovrano ed era irrevocabile. Al popolo era solo riconosciuto, in caso di tirannia, il diritto di resistenza e di deposizione. Per il C. il popolo nell'istituire il sovrano obbedisce a una esigenza razionale e per questa esigenza a lui intrinseca non è dubbia la sua superiorità rispetto al sovrano chiamato a esprimerla e a tradurla in atto con mezzi adeguati. Perciò il diritto di esser governato secondo ragione è diritto inalienabile, costituisce l'essenza del contratto e di questo è condizione risolutiva. Con ciò il C. conciliava la duplice esigenza che non era solo dell'epoca sua, ma dell'età moderna, della libertà dei sudditi e della autorità piena del sovrano. Solo in quanto il potere del principe è l'esplicazione della ragione non di Stato, ma sociale e comune, esso è assoluto ed è condizione della libertà dei cittadini nel perseguire il loro fine di conservazione.

Si può dopo ciò affermare che la filosofia politica del C. trae vita e luce dalla dottrina delle primalità, che nell'ordine giuridico e politico si rivela nella triplice forma del diritto, del dominio, del beneficio. Espressioni concrete di questa filosofia politica furono gli *Aforismi* e la *Città del Sole* concepiti congiuntamente nel tempo e tra loro logicamente connessi. Negli *Aforismi* il diritto, il dominio, il beneficio si affermano nelle forme storiche ed empiriche: nella *Città del Sole* secondo l'ordine naturale e razionale. Negli *Aforismi* attraverso l'esperienza del passato è teorizzato in

forma aforistica e precettistica il corso dell'umanità nel suo evolversi verso l'organizzazione teocratica e cattolica: nella *Città del Sole* troviamo l'ideale della società umana al termine del suo divenire temporale, ritornata allo stato di natura da cui mosse. Scienza o prudenza politica, speculazione filosofica, filosofia della storia e filosofia sociale sono intimamente unite nel C., si integrano e si illuminano a vicenda.

II

Il « jus circa sacra » nell'età e nella dottrina di Ugone Grozio (1)

1. — Nel problema generale dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa rientra come aspetto particolare il problema riguardante i poteri e i diritti dello Stato in ordine alle cose sacre. Tale problema assorse in Olanda nel secolo XVII a importanza non solo teorica, ma anche storica e alla sua soluzione lavorarono due grandi intelletti Grozio e Spinoza. Il problema non era nuovo, ma nuove erano le condizioni storiche e spirituali nelle quali esso tornava in discussione, quando cioè lo Stato moderno, oramai solidamente costituito, cercava alla sua attività un valido fondamento giuridico e filosofico. Vano quindi rifarsi alla tradizione romana dei *jura circa sacra* o alla concezione cattolica unitaria della società medioevale. Nessun legame tra questa duplice tradizione e le soluzioni che del problema diedero i pensatori olandesi sotto l'azione delle lotte religiose e delle passioni politiche che sconvolsero la loro patria nel secolo XVII.

2. — L'antichità classica concepì lo Stato come la sintesi di tutti i valori umani. Esso era veramente l'uomo in grande in cui si concentravano e si potenziavano le attività e le aspirazioni dell'individuo, non ancora assorto a piena coscienza di sè e del suo valore assoluto di fronte allo Stato. E questo rifletteva a sua volta un ordine naturale, che comunque si concepisse, materia o idea, o sintesi di entrambe, si identificava con l'essenza divina. Perciò lo Stato espressione del divino poteva esaltarne l'azione nelle forme del culto. La religione si elevava a funzione pubblica e allo Stato spettava esclusivo il diritto di regolarne le manifestazioni allo

(1) Dagli: « Studi filosofico-giuridici dedicati a G. Del Vecchio », vol. II, Modena, 1931, pagg 369-433.

stesso titolo per cui esso era chiamato a regolare tutte le altre forme di attività umana. Che se i romani accentuarono il significato politico della religione e videro in essa un valido mezzo di governo e di dominazione, se essi tradussero in forme giuridiche l'attività religiosa dello Stato creando le teoriche delle *res sacrae*, dei *jura publica in sacris*, ciò non deve far credere ch'essi obbedissero a mere considerazioni di utilità e di politica contingente. Anche per essi lo Stato apparve in progresso di tempo sottoposto ad una legge superiore di natura, chiamato a compiere una missione etica e religiosa.

Col Cristianesimo si afferma la preminenza dello spirito sulla natura, la Chiesa si costituisce a organismo autonomo in rappresentanza dei nuovi valori sovranaturali e vien meno la ragion etica e religiosa dello Stato. E in una prima fase il dualismo tra l'umano e il divino parve insuperabile. La Chiesa lottando per la sua esistenza e preminenza fu portata a svalutare lo Stato e gli interessi umani, a subordinarli a suoi fini, a imporre la sua sovranità in tutte le manifestazioni della vita. Questo atteggiamento di lotta, di intransigenza venne meno col progressivo cristianizzarsi dello Stato. La Chiesa stessa doveva affermarne la necessità in ordine ai fini umani, relativi, e si andò formando la dominante dottrina del Medio Evo cristiano, per cui Chiesa e Stato si integrano e cooperano alla unità e felicità del genere umano. Il dualismo dei poteri era superato nella concezione unitaria della società umana nella duplice inseparabile esistenza spirituale e temporale. Come lo Stato cristiano non aveva ragione di disconoscere la preminenza del fine e del potere spirituale, così la Chiesa aveva tutto l'interesse di sostenere con lo Stato le condizioni imprescindibili del vivere civile. Lo lotta tra i due poteri potè continuare non per ragioni di principio, ma per la difficoltà di segnare limiti precisi alla esplicazione della reciproca attività. La concordia nei mezzi e nei fini può spiegare l'esercizio da parte dello Stato di *jura circa sacra*, ma ciò non sul presupposto di una pretesa superiorità dello Stato o di diritti ad esso spettanti per natura, o per diritto divino, ma solo in quanto è Stato cristiano e come tale esso è chiamato a integrare l'azione della Chiesa nel raggiungimento dei beni spirituali. L'unità del genere umano in antico espressa dallo Stato, ora era attuata dalla religione per mezzo della Chiesa in unione col potere civile. Al quale con l'autonomia e l'indipendenza in ordine ai fini specificatamente umani, si riconosceva il diritto di intervenire in appoggio o in sostituzione delle autorità ecclesiastiche per l'attuazione dei fini spirituali. E come in antico tutte le attività erano in un certo senso pubbliche, così nel Medio Evo esse rivestivano carattere sacro anche quelle che erano indirizzate a fini umani o erano sostenute dal potere civile. Lo Stato medioevale a misura che era penetrato di spirito cristiano acquistava valore etico-religioso.

3. - Sul finire del Medio Evo l'unità e universalità di vita, di dottrina, di autorità tende a spezzarsi. E' di quest'epoca la separazione sempre più profonda tra teologia e filosofia che si tradusse nella dottrina della doppia verità. E' l'atteggiamento caratteristico dell'umanesimo che non rinnega il Medio Evo, ma non ne continua lo spirito e cerca fuori di esso, indipendentemente da esso nuove ragioni di vita. L'influenza dell'umanesimo fu limitata, nè si tradusse in moto di riforma politica e religiosa. A ritardare, a ostacolare le influenze umanistiche sopravvenne la riforma protestante che riaffermava in forma anche più vigorosa lo spiritualismo cristiano

Cosa abbia significato la Riforma per lo Stato moderno non è facile dire ed è sempre oggetto di discussione. Si può essere concordi nel riconoscere che nella sua prima fase e nell'opera dei suoi tre grandi riformatori la Riforma favorì la formazione della Chiesa di Stato. Nella lotta contro il Papato e la gerarchia ecclesiastica, la Riforma dovette appoggiarsi allo Stato elevandolo a organo della volontà di Dio nell'organizzazione e cristianizzazione della società umana. L'individualismo insito nella Riforma che poneva l'uomo direttamente in rapporto con Dio e lo rendeva indifferente e quasi ostile alle leggi e istituzioni positive si affermò solo in rapporto alla Chiesa invisibile, comprendente i cristiani veri, gli eletti, i predestinati che non riconoscevano altro capo che Cristo, altra legge che quella divina. Accanto a questa religione intima, individuale, senza forme esterne, sottratta gelosamente a qualsiasi potere ecclesiastico e civile, i riformatori, non ignari delle limitazioni e imperfezioni umane, pongono concordemente una Chiesa visibile, organizzata e regolata dallo Stato. Chiesa e Stato vengono per tal modo a confondersi, perchè lo Stato non è che l'organizzazione della società umana secondo la legge divina; al principe come al vicario di Dio è dovuta obbedienza incondizionata, perchè Dio governa anche mediante principi iniqui. La volontà di Dio è insindacabile ed è vano ricercare il titolo giuridico o il fondamento razionale del potere civile. L'unità religiosa che il Medio Evo cristiano aveva cercato di attuare colla cooperazione di due poteri sovrani superiori ai singoli Stati (ricompresi questi nella maggiore, universale società del genere umano), la Riforma vuole attuata mediante lo Stato e nei limiti di esso. La Riforma abbandona come irrealizzabile l'ideale di una organizzazione unitaria e cristiana di tutta l'umanità sotto la Chiesa e l'Impero e risolve l'universalità astratta del genere umano nelle forme concrete degli Stati particolari e nazionali.

L'azione della Riforma diretta a trasformare il diritto del principe in diritto divino coincideva coll'azione indipendente dei giuristi diretta a rinnovare l'antica dottrina romana dei *jura publica circa sacra* in armonia cogli interessi e le finalità accentatrici dello Stato assoluto. Secondo i principii dell'assolutismo dell'epoca, anche se non interamente spiegati e applicati nel secolo XVI, nessun diritto poteva accogliersi fuori dello Stato; la volontà

del principe, per analogia con quella divina, non ha limiti nè condizioni e assorbe tutte le attività dello Stato, non esclusa la religiosa. Il principe non trova ostacoli al proprio potere, nè nelle libertà individuali, nè nell'autonomia e privilegi di casta, nè nell'ordine etico-religioso. Solo esso è soggetto di diritti; attorno e sotto di sè non ha che sudditi aventi diritti per concessione sovrana. Alla concezione dello Stato territoriale, in forza di cui il principe ha pienezza di sovranità sulle persone e cose del territorio, corrisponde la concezione della Chiesa territoriale secondo cui il potere ecclesiastico del principe non ha altro limite che il territorio dello Stato. Quegli *jura circa sacra* che secondo la dottrina antica spettavano allo Stato come sua esigenza naturale e politica, che nel Medio Evo l'imperatore esercitava per delegazione o in sostituzione dell'autorità ecclesiastica, nel nuovo clima storico creato dalla Riforma e dall'assolutismo spettavano al principe *ex jure proprio* et *ex jure divino*. Assolutismo religioso e politico si confondono nella dottrina della sovranità di cui la teorica del diritto dei re fu la forma caratteristica assunta nel secolo XVI.

Senonchè nel seno stesso della Riforma e dell'assolutismo dovevano mantenersi tendenze favorevoli alla libertà umana e alla tolleranza religiosa. Lo spirito umanistico in contrasto col rigido determinismo e autoritarismo teologico dei riformatori tenne fede all'ideale della libertà, sostenne i diritti della ragione contro l'intransigenza dei riformatori, coltivò l'idea di una religione naturale e universale immanente nella varietà delle religioni positive, accentuò gli aspetti etici comuni della religione su quelli dogmatici particolari, iniziò la critica storica filologica razionale dei testi sacri opponendo l'umano al divino, la ragione alla fede. Erasmo personificò nella forma più alta e durevole questo spirito ad un tempo umanistico e illuministico, originando una tradizione di libertà e di tolleranza che divenne elemento decisivo nella formazione del razionalismo e dell'individualismo religioso e politico. Di questa esigenza universalistica, razionalistica rappresentata da Erasmo è tutto penetrato il socinianismo, che raccolse intorno a sè gli spiriti religiosi più colti e più liberi, espresse lo spirito individualistico insito nella Riforma nella forma più alta e più pura, intese la Chiesa visibile come « coetus eorum hominum qui doctrinam salutarem tenent et profitentur ». Dall'umanesimo e dal socinianismo doveva scaturire una nuova concezione dello Stato nei suoi rapporti con la Chiesa. Per essi lo Stato diventa l'organo della religione naturale, in ordine e limitatamente alla quale esso esercita il suo *jus circa sacra*. Tale diritto non toglie alle singole confessioni autonomia e libertà di esplicazione, ma difende anche contro di esse la comune coscienza etico-religiosa dell'umanità.

Nel secolo XVI non si costituì una dottrina uniforme e coerente in ordine al diritto dello Stato *circa sacra*. L'assolutismo era tendenzialmente

per la loro affermazione incondizionata e trovò nel moto protestante un valido appoggio. La Riforma più che favorire la libertà dell'individuo contro lo Stato, favorì in una prima fase la libertà dello Stato verso la Chiesa. Le contese tra le varie confessioni religiose giustificarono e resero necessario l'intervento dello Stato per lo più a difesa della libertà e della pace religiosa. Nè ancora in quel secolo si afferma la tendenza a cercare nella separazione la base dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa con conseguente negazione dei *jura circa sacra*. Solo nel secolo successivo in Olanda per opera sopratutto del Grozio e di Spinoza il diritto del sovrano in materia religiosa trova la sua giustificazione giuridica e filosofica.

4. - L'Olanda fu il paese nel quale il moto protestante si è rivelato nella molteplicità delle sue forme, nella successione del suo sviluppo e delle sue trasformazioni. Anche chi non distingue col Troeltsch tra un antico e nuovo protestantesimo, deve riconoscere che nella prima fase di affermazione e di consolidamento il protestantesimo ricostituiva nei limiti dello Stato territoriale il concetto medioevale del *corpus christianum*, nel quale Chiesa e Stato non sono due entità opposte, ma sono due funzioni distinte e indissolubili. Vero è che abolita la gerarchia ecclesiastica, spezzato il principio dell'unità e della universalità della Chiesa, sostituito il particolarismo e la molteplicità delle credenze religiose, lo Stato acquistava valore e supremazia, considerandosi depositario della *lex naturae* non ancora distinta dalla *lex divina*. La concezione dello Stato come istituzione avente funzioni e doveri morali doveva favorire la sua prepotente tendenza alla sovranità assoluta. Il luteranesimo si trasformò presto in Chiesa subordinata allo Stato, mentre nel calvinismo durò a lungo la confusione di poteri e di gerarchia, laboriosa fu la dissoluzione dell'unità del *corpus christianum* e la formazione della Chiesa libera, indipendente dallo Stato. La storia dell'Olanda nel secolo XVII è la storia di questa dissoluzione e di questa trasformazione.

Nei Paesi Bassi la dottrina riformata fin dal 1562 era stata riconosciuta anche ufficialmente (*Confessio belgica*). L'oppressione della Spagna potè per qualche tempo associare protestanti e cattolici nella lotta contro il comune nemico per la difesa della comune libertà (*Unione di Gand*, 1576). Le differenze di religione abilmente sfruttate dalla Spagna indussero le sette provincie del Nord, di razza germanica e di religione prevalentemente riformata, a staccarsi dai cattolici del Sud, a federarsi in repubblica delle *Provincie Unite* (*Unione di Utrecht*, 1579) (1). Ma l'unione

(1) La repubblica olandese aveva riconosciuta come propria la religione riformata. Ciò non era scritto nella *Unione di Utrecht*, la quale riconosceva ad ogni Provincia nelle cose di religione la più ampia libertà e proibiva ogni coercizione di coscienza (in una delle *Provincie Unite* la religione cattolica era la pubblica); ma l'*Unione* non era una vera e propria *Costituzione;* essa era solo la formola generale sotto cui le diverse Provincie si erano unite a

imposta da necessità militari e politiche non significò per la Chiesa riformata pace e concordia interna. Essa non valse a comporre i dissidi teologici che in seno ad essa scoppiarono sempre più profondi dopo la tragica scomparsa di Guglielmo d'Orange (1584). Fin da quest'epoca due atteggiamenti spirituali si potevano rilevare nel calvinismo olandese. Da un lato troviamo gli ortodossi, rigidi osservanti della legge divina, gelosi custodi della tradizione calvinista pura, intolleranti fino al fanatismo, preoccupati solo di instaurare il regno di Dio in terra. D'altro lato si manteneva viva e diffusa in Olanda la tradizione di Erasmo e intorno ad essa si raccoglievano gli spiriti liberi più illuminati e spregiudicati, nutriti di studi storici e filologici, educati alle dottrine classiche, sopratutto stoiche.

Notevole in Olanda sul finire del secolo XVI la rinascita dello stoicismo, la cui influenza sulla formazione del giusnaturalismo fu rilevata e, a parer nostro, esagerata dal Dilthey e dal Troeltsch. A questa corrente umanistica e stoica dovette l'Olanda il sentimento diffuso di libertà e tolleranza religiosa personificata, nell'età immediatamente anteriore a quella del Grozio, dal Coornhert, che seppe rivestire di forme etico-cristiane l'umanesimo di Erasmo. A questo umanesimo cristiano appartennero l'Oldenbarneveld, che diresse la politica olandese dopo la morte di Guglielmo d'Orange, e Giovanni Uitenbogaerd, alla cui scuola il Grozio formò la sua coscienza religiosa (1). Non deve illudere l'ardore filologico da cui fu preso il Grozio nell'ambiente universitario di Leida, centro della filologia riformata dell'epoca, ove insegnavano filologi e umanisti di gran fama, lo Scaligero, il Lipsius, Iunius. Erano un ardore e un interesse essenzialmente esteriori, imposti dalle esigenze culturali dell'epoca, che dallo studio degli antichi si estendevano alla interpretazione dei testi sacri. E Grozio fu ad un tempo traduttore e commentatore di testi greci e latini, compositore di carmi latini, tra gli interpreti più stimati e autorevoli delle Sacre Scritture nel secolo XVII. Nell'ambiente universitario di Leida il Grozio, già incline per natura alla mitezza, alla pace, alla concordia, affinò e umanizzò il suo senso religioso e diede ad esso quella impronta etica, antidogmatica che doveva conservare tutta la vita.

---

comune difesa contro la tirannide spagnola. Per la grande preponderanza dei riformati la religione delle Provincie unite era la riformata. La politica interna ed esterna era condotta nel senso calvinistico. Nel 1581 ciò fu anche pubblicamente riconosciuto dagli Stati Generali

(1) GROZIO scrive nell'*Apologeticus*, Parigi, 1622, c. XX: « Apud Io. Uitenbogardum habitavi adolescens, per annos aliquot, solicitis parentibus meis, ut in Dei cultu educarer ». Non furono estranei alla formazione e allo sviluppo di questo umanesimo cristiano olandese Sebastiano Franck e G. Aconcio. Per la diffusione e traduzione delle opere del Frank in Olanda cfr. LOTTE BLASCHKE, *Der Toleranzgedanke bei S. F.* in *Blätter f. deuts. Phil.*, II, 1928-29, 1; P. MARTINETTI, *Gesù Cristo ed il Cristianesimo*, Milano 1934, p. 433 e seg. con bibliog. Per la introduzione delle opere di Aconcio in Olanda cfr. E. RUFFINI AVONDO, *Gli "Stratagemata Satanae" di G. Aconcio* in « Rivista storica italiana », 1928, fas. III, § 13 ove si accenna all'influenza degli *Stratagemata* sul Uitenbogaerd.

Senonchè il significato storico del Grozio è legato non tanto ai suoi studi storici e filologici, al carattere etico-umanistico della sua religiosità, quanto all'attività giuridica e teologica da lui spiegata sotto la pressione degli avvenimenti eccezionali nei quali si trovò coinvolto nei primi due decenni del secolo. Ancora nel 1609 non mostrava vivo interesse alle quistioni teologiche in generale e in particolare a quella della predestinazione che divideva arminiani e gomaristi. La sua attività in quei primi anni del secolo si svolse nel campo giuridico. L'Oldenbarneveld dopo averlo avuto con sè in una missione a Parigi nel 1598, lo incaricò di un parere in ordine a un conflitto diplomatico col Portogallo. Tale parere originò la prima sua opera: *Mare liberum* che consolidava la sua fama di giurista e conteneva la prima affermazione di un diritto naturale indipendente così dalla legge divina, come da quella civile (1).

Senonchè la controversia tra arminiani e gomaristi sulla questione della predestinazione passò presto dal campo teologico a quello politico. Gli arminiani invocarono l'intervento dello Stato e gli Ordini, udite le parti, dichiararono irrilevante la questione e raccomandarono la reciproca tolleranza. L'atteggiamento del governo e in particolare dell'Oldenbarneveld potè allora e poi sembrare determinato da comunanza di idee e di sentimenti politici e religiosi cogli arminiani, mentre era anche e sopratutto in rapporto colla concezione dell'autorità dello Stato, che si era andata maturando, attraverso le lotte politiche e religiose, negli spiriti più illuminati del paese. Tale autorità doveva intendersi piena e assoluta anche in ordine alla vita religiosa, in cui maggiori erano i dissensi e le cause di turbamento pubblico. In Olanda prima che altrove nelle classi dirigenti era già viva la coscienza che la libertà religiosa e politica ha per presupposto lo Stato forte, capace di tener fronte ai partiti e alle confessioni perchè superiore ad essi e alle loro particolari finalità. Ma tale non era l'opinione dei gomaristi educati alla rigida dottrina calvinista, disposti ad accettare la disciplina dello Stato finchè questo era confessionale e serviva ai fini della religione riformata; risoluti avversari dello Stato liberale e tollerante, contro il quale proclamavano l'indipendenza della Chiesa e l'autorità spirituale dei sinodi.

5. — La partecipazione del Grozio alla controversia risale al 1609 quando, morto Arminio, pubblicò un carme in suo onore, ma senza fare esplicita adesione alle dottrine, rimettendosi per queste al giudizio di co-

(1) In occasione del conflitto diplomatico col Portogallo il Grozio scrisse tra il 1604-05 il *De Jure praedae Commentarius* scoperto e pubblicato dall'Hamacher (Hagae Comitum, 1868). Invitato a pubblicarlo nell'interesse della Compagnia delle Indie orientali e della sua patria, inviò a Leida il capo XII dell'opera che fu pubblicato col titolo: *Mare liberum* nel 1609.

loro « quibus sacri juris potestas est » ed hanno « vim tanta noscendi » (1). Cresciuto alla scuola di Uitenbogaert nell'ambiente umanistico di Leida, il Grozio era naturalmente portato a simpatizzare per gli arminiani. Ma nel vivo del conflitto fu trascinato dai riflessi politici della contesa, dal problema giuridico in essa implicito. Esiste un diritto dello Stato a intervenire in materia religiosa? E se esiste quale ne è la natura, quali ne sono i limiti? La passione teologica distoglieva le menti dall'aspetto giuridico della questione. Il governo stesso nei suoi primi provvedimenti era dominato da preoccupazioni di politica interna, più che dalla chiara coscienza dei suoi compiti e dei suoi poteri. Esso non poteva disconoscere la posizione di privilegio della Chiesa riformata, non poteva ignorare il favore del popolo pei gomaristi, il secreto appoggio ad essi da parte di Maurizio d'Orange.

Nel giugno 1610 seguiva la *rimostranza* in cui gli arminiani definivano la loro posizione teologica. In cinque punti erano fissati i capisaldi della dottrina arminiana in materia di fede, di grazia, di predestinazione. Il Grozio non aveva ancora preparazione per giudicarne. Ma comprese la necessità di rendersene chiaro conto a meglio risolvere la questione giuridica. In una età di lotte religiose il diritto era chiamato a disciplinare l'attività teologica. D'altra parte nel Grozio l'interesse religioso e l'interesse giuridico erano ugualmente vivi e la soluzione giuridica del problema non poteva contraddire alla sua coscienza religiosa. La separazione del diritto dalla teologia appartiene ad una fase posteriore della sua coscienza scientifica.

6. — Come può rilevarsi dall'epistolario, gli studi teologici assorbirono l'attività del Grozio negli anni 1610-12. Egli riuscì a formarsi nelle singole questioni un'opinione sua, fondata sopra una concezione unitaria del la vita religiosa che lo avvicinava, senza confondersi, ai sociniani e agli arminiani. Con essi fu decisamente avverso ai due dogmi fondamentali della teologia protestante, al dogma luterano della giustificazione per la fede senza le opere, al dogma più propriamente calvinista della predestinazione e della grazia (2). Il Grozio vide in tali dogmi il disconoscimento

---

(1) Cfr. *Epistolario* pubb. per cura di P. C. Molhuysen, 'S. Gravenhage 1928, Parte I (1597-agosto 1618) Lett. 182, 24 dic. 1609 di Grozio a Rutgersius in cui è scritto: « Harum controversiarum me non intelligere ingenue profiteor... nobis modica Theologia sufficit ». Il Rutgersius gli aveva scritto (*Epis*. Lett. 180) che Gomarus si era con lui lagnato del carme scritto da lui in onore di Arminio, nel quale sembrava avesse preso posizione contro di lui in materia teologica. Il Grozio non solo si affrettava a emendare il carme, ma in una lettera a Gomaro in data 24 dic. 1609 (riportata nell'*Epis*. cit. al n. 181) scriveva: « Quae Arminio tecum ac cum bonis multis disconvenere, ea nec satis scio, nec si sciam temere me interponam. Habet ista res suos judices... In controversis omnibus in eam partem semper propendeo, quae divinae gratiae plurimum tribuit, minimum nobis

(2) Cfr. su questi dogmi il RUFFINI, *Natura e grazia, libero arbitrio e predestinazione*

dei valori umani, più propriamente di quelli politici e civili, nonchè l'offesa alla divinità a cui si attribuivano i mali e i peccati degli uomini. D'altra parte egli non aderiva interamente alla dottrina arminiana della predestinazione condizionata alla prescienza che Dio ha della fede di ciascun individuo (*electio ex praevisa fide*) (1). Al Grozio non persuadeva nè questa predestinazione condizionale, nè la generica predestinazione per cui Dio destina i credenti alla felicità eterna, i non credenti alla eterna dannazione. L'esperienza insegna che Dio distribuisce i suoi doni disugualmente, concedendo agli uni il dono della rivelazione, negandolo agli altri, dando agli uni i mezzi di convertirsi e di perseverare nella fede, negandoli ad altri, conservando gli uni in vita fino a pentimento delle loro colpe, togliendo ad altri colla morte la possibilità di redenzione. Le ragioni di tali disuguaglianze e di tali preferenze non si possono derivare nè dalla natura dell'uomo, nè da quella di Dio, e rientrano in quegli « inscrutabilia Dei judicia » di cui parla Sant'Agostino (2).

E' evidente la tendenza del Grozio a interporsi arbitro tra arminiani e gomaristi nella questione della predestinazione, conciliando la dottrina preagostiniana dai primi preferita, con quella agostiniana seguita dai secondi. Nè meno evidente la tendenza a subordinare la ragione al dogma. Estraneo alle correnti nuove di pensiero filosofico, non assillato dal dubbio metodico, docilmente si rimette alla rivelazione e alla primitiva dottrina cristiana come a fonte sicura di conoscenza religiosa. Egli è persuaso che la ragione bene applicata non può contraddire al dogma, il quale è certamente sopra la ragione, ma non può essere contro di essa. Per lui la verità religiosa è ancor sempre esterna e superiore allo spirito, non è creazione della ragione o del senso, è opera e rivelazione di Dio e perciò stesso è razionale.

D'altra parte il Grozio nella scelta e valutazione dei dogmi aveva sempre presente il loro significato etico e civile. Basti pensare alla sua dottrina della libertà e al modo con cui ne intende il rapporto con la grazia divina. Rivive in tale dottrina la tradizione nazionale non mai interrotta di Erasmo. Libertà e grazia non sono inconciliabili, perchè se la salute è opera interamente della grazia, l'atto libero dell'uomo vi concorre necessariamente. Gli effetti della grazia non sono irresistibili, e se possono operare con intensità diversa nei singoli individui, sempre dipende

---

secondo la dottrina giansenistica in *Atti della R. Acc. d. Scienze di Torino*, LXI, 1926, pagina 364 e seg

(1) Sulla dottrina arminiana della libertà e predestinazione cfr. MARTINETTI, *La libertà*, Milano, 1929, p. 58 e seg.

(2) Cfr. GROZIO, *Conciliatio dissidentium et de re praedestinaria et gratia opinionum* in « Opera theologica », Amsterdam, 1679, vol. III, p. 351-54; *Joyce*, art. *Grotius* in « Encyclop. of Relig. and Ethics », ed. by Hastings, Edimburg, 1908-26, vol. VI. 1913, p. 140-43. SCHLÜTER, *Die Theologie des H. Grotius*, Göttingen, 1919, p. 84, CORSANO, *Grozio*, Bari, 1948.

dalla libertà di ciascuno accoglierli o respingerli. E' la *facultas se applicandi ad gratiam* che il Grozio, sulle tracce di Erasmo, attribuisce all'uomo.

Nella scelta, determinazione e valutazione dei dogmi il Grozio ebbe costantemente di mira il loro significato etico e civile. Religione e morale formano nel Grozio un tutto inscindibile. Il senso religioso della vita e della realtà era in lui desiderio di perfezionamento ed elevazione morale. Perciò la sua religiosità s'informa alla teologia etica preagostiniana anteriore alla formazione dei dogmi. Il dogma ha per lui valore in ragione della sua capacità a riformare i costumi. Perciò il moralismo religioso del Grozio non può confondersi nè coll'intellettualismo etico dei teologi protestanti e cattolici, nè col misticismo contemplativo degli spiritualisti, nè con lo scetticismo e utilitarismo morale degli umanisti. Egli affermò la sua indipendenza di pensiero rispetto a tutte le confessioni religiose e direzioni teologiche del suo tempo, anche verso i sociniani coi quali non senza equivoco è ravvicinato.

L'accusa di socinianismo fu per lo più mossa al Grozio dagli avversari sul fondamento di affinità esteriori, ma sul disconoscimento di differenze sostanziali. Per l'esigenza etica, anti-dogmatica della sua religiosità, per la difesa della libertà umana, per lo spirito di umanità, di tolleranza che inspira l'opera sua, per la visione ottimistica della vita e dell'uomo, per l'ossequio ai sacri testi, potè veramente il Grozio passare per sociniano. E l'accusa sollevata in momenti di lotte e di odi teologici era tale da compromettere l'autorità del Grozio e la politica del governo, poichè i sociniani erano invisi a tutte le Chiese cristiane e più che per dissidenti passavano per eretici. Si comprendono gli sforzi del Grozio per dissipare ogni sospetto al riguardo, accentuando il suo distacco dai sociniani, sia sul terreno teologico, sia sul terreno politico (1). Sul terreno teologico fornì l'occasione la questione della *satisfactio Christi*, cioè del modo d'intendere il sacrificio di Cristo e la soddisfazione da lui data a Dio per i peccati degli uomini (2). Trattavasi di conciliare la bontà infinita di Dio con la sua infinita giustizia, di trovare una pena adeguata al peccato compiuto. I sociniani intendevano il rapporto fra Dio e l'uomo in conseguenza della colpa originaria, come un rapporto di natura privatistica, come un rapporto di debito e di credito, in cui Dio è la parte offesa e figura come creditore rispetto all'uomo debitore. Così inteso il rapporto, dipendeva dal libero volere di Dio rimettere o non la colpa, non potendosi a nessun prezzo soddisfare la giusta collera divina. Perciò l'atto di Dio attraverso la morte di Cri-

(1) Nello scritto « *Ordinum pietas* » (1613) Grozio difese con grande calore gli Ordini accusati da Lubbertus di socinianismo. Cfr. *Epist.* cit. Lettera 294, 23 ottobre 1613, di Grozio a Casaubono.

(2) Cfr. GROZIO, *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus Socinum*, Leida, 1617 (in *Opera theol.*, III, cit.)

sto doveva intendersi come una *remissio* o, in termini romani e giuridici, una *acceptilatio*, la quale esclude la *solutio* e solo fa luogo ad un atto di liberalità del creditore o della parte offesa.

Grozio critica aspramente questa dottrina che disconosce il carattere penale del rapporto, in cui Dio non può intendersi nè come semplice creditore o parte offesa, nè come giudice (che è legato alla legge), ma solo come sovrano che esercita la giurisdizione punitiva. Cristo soffre la pena per gli uomini e soddisfa la giustizia divina. Grozio dimostra contro Socino che non è contro giustizia che l'innocente soffra per il colpevole. Nell'atto di Cristo non vi è una semplice *solutio debiti* che fa cessare *ipso jure* l'obbligazione; non vi è *remissio debiti* o, in termini penali, *gratia, indulgentia*; non vi è neppure novazione che lascia sussistere in altra forma l'obbligazione; vi è piuttosto una transazione legale, una *satisfactio* che implica una vera e propria liberazione di debito (*solutio*), ma condizionata all'accettazione di essa da parte di chi può anche rimettere la pena, cioè da parte di Dio sovrano. D'altra parte la *satisfactio Christi* e la *remissio peccati* non hanno luogo nello stesso tempo, come sostenevano i sociniani, ma in momenti diversi, poichè gli uomini devono con la fede in Cristo, con il pentimento sincero meritare la remissione del loro debito.

Con questa sua dottrina il Grozio credeva di aver difeso contro Socino la dottrina tradizionale cattolica. In realtà egli, come i sociniani, obbediva alla tendenza di razionalizzare il dogma nelle forme del diritto; ma tale tendenza era in lui puramente formale e non soffocava la fede viva e sincera nell'opera di Cristo e negli effetti morali che ne derivavano.

7. — Si rivela da questa sua prima opera più propriamente teologica che la mentalità del Grozio era sopratutto giuridica e non sdegnava applicare i concetti e le distinzioni giuridiche alla trattazione e interpretazione dei dogmi fondamentali (1). Nè erano estranei a tale interpretazione l'interesse e la preoccupazione politica. Nel dogma della redenzione si concentrava l'idea cristiana della vita e della realtà e tale idea doveva per il Grozio trovare espressione e difesa nello Stato quale egli concepiva in quest'epoca. Grozio viveva allora intensamente la vita e le lotte religiose del suo paese ed era ben lontano dall'agnosticismo politico dei sociniani tolleranti perchè fossero tollerati, tendenti a concepire i rapporti con lo Stato sulla base dell'indipendenza la quale solo garantiva la libertà di coscienza di cui abbisognavano per sostenersi come setta di minoranza. Nè meno lontano era il Grozio dallo spirito liberale e tollerante della corrente umanista, la quale anche se penetrata di elementi

(1) Ciò a conferma della tesi sostenuta da A. Falchi sulla personalità essenzialmente giuridica del GROZIO. Cfr. A. FALCHI, *Carattere ed intento del « De jure belli ac pacis » di Grozio* in « Riv. intern. di filos. del diritto », 1925, p. 562 e segg.

etico-religiosi favoriva la formazione di una coscienza religiosa individuale e razionale, priva di efficienza politica e sociale. Il Grozio cade in quella fase storica della riforma protestante in cui questa cercava di definire il rapporto tra lo Stato e la vita religiosa sul presupposto della loro intima compenetrazione. Egli scende in lotta sia contro l'asservimento dello Stato all'idea religiosa a cui miravano praticamente i riformati, sia contro lo Stato tendenzialmente indifferente alla vita religiosa che era nell'animo di molti suoi amici arminiani e umanisti. Per il Grozio la religione intesa come affermazione dell'idea cristiana espressa nelle sacre carte, è sostanza dello Stato moderno. Il quale non può non essere cristiano, non può non difendere la religione cristiana nei suoi dogmi fondamentali Il Grozio comprese che il problema dello Stato moderno non era di scristianizzarsi, o di ristabilire un'autorità ad esso estranea cui attingere norma di politica religiosa, ma di farsi esso stesso il propulsore di valori spirituali. L'età del Grozio se non era ancora per la separazione dello Stato dalla Chiesa, avvertì la necessità di sottrarre lo stato al monopolio di confessioni religiose particolari. Nel duplice interesse della religione e dello Stato il Grozio osò romperla col particolarismo religioso nato dalla riforma protestante per elevarsi all'idea di una religione universale. Prima ancora di essere il giureconsulto del genere umano, egli volle essere l'apostolo dell'unità religiosa dell'umanità e lottò per attuarla nelle forme del diritto. L'idea della pace come bene supremo e fine ultimo del diritto, balenò dapprima al Grozio nel tumulto delle lotte religiose e fu un aspetto dei più caratteristici della sua religiosità. L'amor di Dio significava per lui amore e pace tra gli uomini e l'attuazione della unità di tutte le Chiese cristiane fu l'ideale e la ragione della sua attività. Egli stesso ci dice che tale idea, tale aspirazione risale agli anni della sua prima educazione. « Ab adolescientia institutus in sacris literis, usus autem magistris non idem circa divina sentientibus, facile vidi id voluisse Christum, ut omnes qui ab ipso nominari et per ipsum beatitudinis compotes fieri vellent, unum essent inter se, sicut ipse cum Patre unum est; neque vero unum animo tantum, sed et ea communione quae conspici potest, et maxime conspicitur in regiminis vinculo et in Sacramentorum participatione » (1).

Non può certo sostenersi che il Grozio sia stato il padre di questa idea dell'unione delle Chiese cristiane. Essa, limitata alle Chiese protestanti, era nel programma e nelle aspirazioni degli arminiani ed è di origine e di impronta umanistica. Nè mancarono progetti prima del Grozio per la pratica attuazione dell'idea inspirati ad Erasmo e concordi nella condi-

---

(1) Con queste parole comincia il *Votum pro pace ecclesiastica contra examen A. Riveti*, 1642, in *Opera theol.* cit. III, p. 653. Nella lettera s.cit. (p. 7) a Gomarus il Grozio invoca la « sancta memoria » di Francesco Junius († 1602) che gli fu maestro a Leida e i cui « praecepta mihi multa animo inhaerent ».

zione pregiudiziale di ridurre i dogmi a pochi e fondamentali. Grozio stesso ricorda tra i suoi predecessori nella politica della pace religiosa Erasmo e Melantone, Cassandro e Casaubono (1).

Ma se l'idea non è nuova, anche nelle proposte di attuazione, nuovo è certamente l'atteggiamento del Grozio in ordine ad essa. Anzitutto egli di fronte agli arminiani e ai sociniani, assorse veramente all'idea della cattolicità della Chiesa cristiana non limitata alle confessioni protestanti, ma estesa ai cattolici romani (2). In secondo luogo l'idea assorge in Grozio a significato politico e sociale e doveva ad essa corrispondere una organizzazione esterna e interna della Chiesa sostenuta dall'autorità dello Stato. All'unità della dottrina doveva corrispondere l'unità della Chiesa, entrambe sotto l'egida e colla partecipazione attiva dello Stato. I progetti di unione del Grozio muovono dal convincimento profondo che vi è accordo fondamentale tra le diverse chiese nei dogmi sostanziali e tale convincimento in lui si maturò con lo studio comparativo della confessione Augustana e degli atti del Concilio Tridentino. Tale convincimento risale agli anni che precedettero la sua prigionìa e che sono qui particolarmente considerati, quando cioè lottò e sofferse, in accordo colla politica di Oldenbarneveld e delle classi più illuminate, per l'unione delle Chiese protestanti del suo paese (3).

Più che in sottili disquisizioni e dimostrazioni teologiche egli aveva fiducia per indurre gli animi alla concordia nell'autorità dei testi sacri interpretati nel loro significato morale, sopratutto nella bontà intrinseca dei dogmi da lui proposti come base dell'unione, nella loro utilità sociale. Perciò non esitava di indicare come contrari alla morale, alla religione, agli interessi stessi della società e dello Stato i dogmi protestanti della giustificazione per la sola fede e della predestinazione, come quelli che di-

(1) Cfr. GROZIO. *Epistolae, quotquot reperiri potuerunt*, Amsterdam, 1687, Ep. 1478, (Parigi. 23 febb. 1641) p. 668. Il teologo belga, Giorgio Cassandro di parte cattolica, aveva, su desiderio dell'imperatore Ferdinando I, preparato fin dal 1564 un progetto di unione delle chiese cristiane. Questo progetto il Grozio riproduce nel trattato: *Via ad pacem ecclesiasticam*, Parigi. 1642 (*Opera theol.* cit. III, p. 553 e seg.). Il progetto di unione del Grozio sollevò le critiche di Andrea Riveto, di parte protestante. Contro di lui e in difesa delle sue idee di pace e di riforma ecclesiastica scrisse il Grozio nel 1642 e ancora nel 1645 nell'anno in cui morì.

(2) Sotto il nome di « cattolico » Grozio comprende per lo più quelli che fanno parte della chiesa cristiana universale. Per indicare i cattolico-romani egli usa l'espressione « romano-catholici » o « romanenses » o « pontificii ». Cfr. *Epistolario,* cit. Lett. 219 (7 gennaio 1612); 236 (9 maggio 1612); 507 (1 aprile 1617); *Epistolae* ecc. cit. Lettera a Vossio 17 luglio 1637.

(3) L'idea di una unione tra le Chiese protestanti può già rilevarsi nelle lettere che nei primi mesi del 1612 il Grozio scambiò col Casaubono. (Cfr. *Epistol.* cit. Lett. 219, 223, 224, 226, 228, 229, 234, 237). In esse il Grozio proponeva la convocazione di un sinodo in Inghilterra per iniziativa e sotto la direzione di Giacomo I allo scopo di risolvere le controversie teologiche che tenevano divise le diverse chiese. Al progetto del Grozio non era estranea la mira politica di far risolvere con l'autorità del re inglese le lotte religiose del suo paese. Il re, pur aderendo all'idea della pace religiosa, non giudicò opportuna l'iniziativa, certo per non inimicarsi i riformati, verso i quali fin d'allora propendeva.

stoglievano l'uomo dal bene operare e negavano la responsabilità e dignità umana. In uno scritto di data incerta, ma che riflette il suo costante pensiero, dopo di avere biasimato i filosofi che disputano « nullo ad vitam usu » scrive: «Cum vero Christiana fides cognitio sit ad pietatem spectans interque eius praecepta sit omne id quod ad bonorum civium officium pertinet, haud dubie opera danda est, ne qua dogmata irrepant aut moribus aut Reipublicae noxia. Inter ea duo a quibusdam praecipue notari solent, dogma contra liberum arbitrium et dogma contra bona opera » (1).

Riassumendo, la dottrina teologica del Grozio è tutta rivolta ai fini dell'unione delle Chiese cristiane, ai fini della morale e ad uso della vita civile; perciò essa gravita sul dogma della fede in Cristo e dell'opera sua di redenzione, sul dogma della libertà umana e della giustificazione mediante le opere.

8. — La religione universale del Grozio costituita di pochi dogmi ma essenziali intorno a cui raccogliere tutti gli uomini educati all'idea cristiana, non ha nulla di comune col concetto di religione naturale, la quale volle significare il cristianesimo senza dogmi, razionalizzato. Il Grozio era un credente convinto e la sua fede non conosceva nè il dubbio scettico degli umanisti, nè il dubbio razionale di Cartesio. Una religione senza dogmi, senza misteri, senza miracoli, senza rivelazione era per lui inconcepibile. Il suo razionalismo religioso aveva per presupposto la credenza nella intrinseca verità e razionalità dei dogmi.

Entro i limiti e le finalità del concetto di religione universale devesi intendere l'idea di tolleranza in Grozio. Essa non era in lui come in molti umanisti risultato d'indifferenza, di scetticismo, determinato dalla relatività e variabilità del fatto religioso; neppure era l'omaggio reso alla libertà di pensiero e di coscienza. In Grozio la tolleranza non esclude l'intolleranza, e presuppone la distinzione tra ciò che è assolutamente vero e tale deve da tutti ritenersi e ciò che invece è opinabile e può senza pericolo della salute eterna e della pace religiosa abbandonarsi alla libera discussione. Perciò Grozio distingue tra verità ed eresia, cioè tra verità di fede ed errore. L'eretico è colui che cade in errore in ordine ai dogmi fondamentali; ma anche nei suoi riguardi devesi ricorrere alla persuasione non alla pena. Questa deve solo applicarsi ai blasfemi, agli atei non per ragioni religiose, ma sopratutto per ragioni politiche come a « turbatores rei publicae » (2).

Ai fini della pace religiosa e dell'unione delle Chiese cristiane non

---

(1) Cfr. GROZIO, *De dogmatis quae reipublicae noxia sunt aut dicuntur*. Questo scritto fu pubblicato postumo in *Opera theol.*, III, p. 754.

(2) Il GROZIO non ha scritto in particolare sulla tolleranza, ma il suo pensiero al riguardo scaturisce da tutte le sue opere senza possibilità di dubbio. Cfr. SCHLUTER, *op. cit.*, p. 86-92 e i passi ivi citati

bastava per Grozio l'unità della dottrina; a questa deve corrispondere l'unità di direzione, di riti, di organizzazione esteriore della Chiesa. Anche per ciò egli si distingue così dai sociniani come dalle correnti e tendenze separatistiche che del resto all'epoca sua e nella stessa Olanda trovavano scarso sèguito. Come ebbero a rilevare il Rothenbucher e più tardi il Troeltsch, l'individualismo religioso insito nella riforma protestante non si era ancora liberato dalle sopravvivenze medioevali e si celava nel concetto della Chiesa invisibile senza riuscire a rompere l'unità esterna dell'organizzazione civile e religiosa (1). Sopratutto nell'Olanda non si ebbe nè allora, nè poi un dichiarato movimento dell'individuo contro lo Stato per la conquista della libertà civile e politica, non si ebbero le condizioni storiche che altrove in quello stesso secolo portarono alla separazione della Chiesa dallo Stato. Il problema era piuttosto per l'Olanda e per il Grozio di determinare i poteri dello Stato nei riguardi della Chiesa così in ordine alla dottrina, come in ordine alla vita ecclesiastica esterna. Poichè era pacifico per Grozio che lo Stato dev'essere cristiano e deve concorrere al mantenimento e alla diffusione della fede cristiana. Non si può quindi senza cadere in equivoco parlare del Grozio come di un giurisdizionalista, sia pure liberale (2). Il giurisdizionalismo anche nelle forme più antiche si svolgeva non tanto da una concezione etico-religiosa dello Stato, quale era presupposta dal Grozio, quanto da un nuovo concetto della sovranità dello Stato. Il quale, nei limiti del suo territorio, ha il potere supremo e la sua sovranità è assoluta e indivisibile e deve estendersi alla vita religiosa così interna come esterna. Lo Stato giurisdizionalista non è mai confessionale anche quando favorisce una determinata Chiesa; a ciò lo inducono ragioni politiche, non considerazioni etico-religiose. Esso afferma la sua competenza in materia spirituale non come organo della Chiesa, ma come potere sovrano superiore alla Chiesa.

Ben diversamente si poneva il problema politico-religioso in Olanda nel periodo della polemica arminiana. Esso era la conseguenza di una crisi del pensiero protestante riformato, diviso tra i fautori di un confessionalismo di Stato, rigido, intollerante, e coloro che volevano affermata l'autorità dello Stato, senza disconoscere il suo valore etico e il suo significato cristiano. Se altrove il contrasto doveva risolversi col separatismo, in Olanda in quest'epoca, per merito del Grozio, originò una soluzione che può parere di compromesso, ma che in realtà esprimeva di fronte al separatismo, al confessionalismo, al giurisdizionalismo, una posizione nuova e singolare. Tutte le altre soluzioni non garantivano la pace, portavano in sè il germe

(1) Cfr. Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche*, München, 1908, p 11 e seg.; Troeltsch. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, tr. it. Sanna, Venezia, 1929, p. 18 e seg

(2) Cfr. Ruffini. *Corso di diritto ecclesiastico italiano*, Torino, 1924, p. 303 e seg

della divisione e del dualismo dei poteri: bisognava mirare all'unità interiore della Chiesa e dello Stato, alla loro intima compenetrazione sulla base della comune idea cristiana. Mezzo a ciò era il superamento del particolarismo religioso e l'attuazione della Chiesa unitaria, di cui lo Stato e il diritto costituiscono la forma esteriore.

Dopo ciò meglio si comprende l'importanza e il particolare significato che il concetto di Chiesa assume nel Grozio. In lui non ricorre la distinzione fra Chiesa visibile e invisibile; nè tale distinzione poteva ricorrere in chi come lui afferma il valore sociale e politico della religione. Contro la tendenza a svalutare la Chiesa visibile, a considerarla non necessaria ai fini della salute eterna, a ridurre i riti, a negare la gerarchia e con essa l'unità di direzione, il Grozio afferma la necessità di una organizzazione esteriore della Chiesa, di un potere spirituale dirigente le manifestazioni della vita religiosa. Nei primi scritti rispondenti al periodo della contesa arminiana, il Grozio astrae completamente dal Papato e pensa solo all'organizzazione delle chiese protestanti che vorrebbe ridotte a unità sotto la suprema direzione di un Concilio generale (1).

9. - In relazione al concetto di Chiesa universale comprendente tutte le Chiese sorte dal cristianesimo, devesi intendere la dottrina del Grozio espressa nel *De imperio summarum potestatum circa sacra* (2). Mette conto ricordare i precedenti e le circostanze di fatto che indussero il Grozio a scrivere, senza pubblicare, nel 1614 quest'opera la quale non ha solo un significato storico, ma rappresenta un momento essenziale nella formazione del pensiero giuridico e politico del Grozio. La partecipazione del quale al governo del suo paese risale al 1613. Fino a quest'epoca egli copriva solo la carica di avvocato fiscale delle provincie d'Olanda, Zelanda e Frisia occidentale ed era rimasto completamente estraneo agli atti compiuti dal governo olandese per pacificare gli animi eccitati dalla polemica arminiana. Nella primavera del 1613 egli era inviato in Inghilterra in missione diplomatica per comporre controversie relative alla navigazione nei mari indiani. Ritornato ai primi di giugno, per la sua qualità di pensionario della città di Rotterdam (a cui era stato nominato il 1 marzo di quell'anno), entrava a far parte degli Stati Generali e tosto era assunto al governo come curatore degli affari ecclesiastici. Da questo momento tutti

(1) Cfr. GROZIO, *De dogmatis, ritibus et gubernatione Ecclesiae Christianae*. Fu pubblicato postumo in *Opera theol.*, cit. III, p. 752 e seg.

(2) Quest'opera fu pubblicata postuma a Parigi nel 1647 e di essa ben cinque edizioni videro la luce in quel secolo. Degna di menzione è l'ediz. napoletana (Porcelli, 1780) in due tomi, arricchita di copiose note critiche e di una lunga prolusione di Giov. Fr. Conforto, il futuro martire napoletano del '99, col titolo: *Anti-Grotius*. Il *De Imperio* fu tradotto in inglese da *C. Barksdale*, Londra, 1651: in francese, con la falsa data di Londra nel 1751.

gli atti di politica ecclesiastica furono da lui consigliati e preparati e non furono solo atti di politica contingente, ma espressione della sua particolare dottrina circa i diritti dello Stato in materia religiosa.

La prima pubblica manifestazione del suo pensiero e atteggiamento politico fu la difesa presa in quell'anno stesso (1613) degli Ordini e dei dirigenti l'Università di Leida che il gomarista Sibrando Lubbertus, insegnante a Franecker, in una lettera all'arcivescovo di Cantorbery aveva accusato non solo di aver favorito l'eresia con la nomina di Corrado Worstius a coprire a Leida la cattedra di Arminio, ma di essere essi stessi caduti in eresia tollerando le dottrine arminiane, attribuendo al potere civile giurisdizione in materia ecclesiastica a danno dei Sinodi. Malgrado la forma irriverente e offensiva nessun provvedimento a carico del Lubbertus fu preso dagli Ordini. Ma il Grozio sentì il dovere di rispondere e la sua difesa è contenuta nello scritto: *Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas* (1). Egli non entra nel merito delle idee professate dal Worstius, ma dimostra la buona fede dei dirigenti l'Università di Leida che lo chiamarono sul parere di autorità insospettabili a coprire la cattedra di Arminio prima che le sue dottrine fossero note (2). In ordine alla questione della predestinazione il Grozio prendeva per la prima volta pubblica posizione contro le due tesi estreme di far di Dio l'autore del male, l'arbitro dei destini umani, oppure di far dipendere la salute eterna dalle sole forze umane corrotte dal peccato.

In questo scritto polemico del Grozio troviamo la prima formulazione del suo pensiero in ordine ai diritti dello Stato *circa sacra*, cosicchè esso può sembrare l'anticipata giustificazione della politica ecclesiastica che il governo olandese doveva seguire nei riguardi dei partiti contendenti. Non è qui il caso di approfondire le influenze inglesi sulle dottrine ecclesiastiche del Grozio. Tali influenze non si possono escludere se si pensa al suo viaggio in Inghilterra, all'amicizia con Casaubono, ai colloqui con i teologi e vescovi inglesi, con lo stesso re Giacomo I, agli onori ricevuti, alla sua costante preoccupazione, che si rivela fin da questo primo scritto

---

(1) Cfr. *Opera theol.*, cit. III, p. 99-125. Porta la data di Leida, 1613. Vide la luce contemporaneamente in olandese e francese « munitus publica auctoritate » nell'ottobre 1613. Cfr. la lettera 23 ott. 1613 di Grozio a Casaubono (*Epist.* cit. lett. 294) in cui non nasconde il suo rincrescimento per l'approvazione data dal re e dai teologi inglesi al libello di Lubbertus contro Worstius e gli Ordini.

(2) Il caso Worstius provocò anche un conflitto tra Giacomo I e gli Stati Generali, poichè il re d'Inghilterra essendosi convinto che le opinioni del Worstius erano eretiche, pretendeva che il governo olandese lo bandisse da' suoi domini. Al riguardo il re pubblicava nel 1612 una *Declaration concerning the proceedings with the States Generall of the United Provinces of the Low Countreys in the cause of Conradus Vorstius* (cfr. *Works of James I*, Londra, 1616, p. 347-380). L'opposizione del governo olandese alla illegittima pretesa non contribuì ad assicurare ad esso l'appoggio inglese nella contesa arminiana. Giacomo I doveva mandare una delegazione di teologi inglesi al Sinodo delle chiese calvinistiche di Dordrecht nel 1618, da cui usciva condannata la politica religiosa difesa dal Grozio.

e si accentua nell'epistolario, di avere l'appoggio inglese alla sua dottrina e alla politica del suo governo (1). Egli stesso ci dice nell'*Apologeticus* che per desiderio di Oldenbarneveld avvicinò gli ambienti ecclesiastici inglesi, ma solo per avere lume e consiglio sulle questioni teologiche del suo paese e sui mezzi per comporle e ristabilire la pace religiosa (2). D'altra parte Giacomo I era geloso dei diritti regi in materia ecclesiastica, si era dimostrato sostenitore della Chiesa di Stato, ambiva alla fama di teologo e si considerava il rappresentante e il difensore della ortodossia religiosa. In un'epoca in cui la *majestas* era considerata la « summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas », il problema incombente sui governi e sui capi degli Stati sorti per reazione all'universalismo politico e religioso medioevale, era di conciliare il concetto di sovranità nazionale assoluta con la pretesa della Chiesa cattolica e delle chiese riformate di subordinare ai loro fini il potere civile. La teorica del diritto divino parve a Giacomo I la soluzione del problema quale si poneva particolarmente in Inghilterra. Per tale dottrina i re derivano i loro poteri direttamente da Dio e solo verso Dio rispondono delle loro azioni. Ad essi e ad essi solo per la missione divina di cui sono investiti, spetta, con la guida delle sacre carte e col consiglio delle alte gerarchie ecclesiastiche, fissare i dogmi la cui credenza è condizione di salute ed è obbligatoria per tutti i veri cristiani; ad essi spetta ancora determinare i riti, organizzare la Chiesa. Per il carattere sacro della funzione regia essi sono al disopra di ogni altro potere. Il loro diritto *in sacra* deriva dall'essere

(1) I rapporti del Grozio col Casaubono risalgono al 1602, ma si trasformarono in salda amicizia nel 1613 quando il Grozio andò in missione in Inghilterra. Nell'*Epis*. cit. troviamo l'intero carteggio scambiato tra il Grozio e il Casaubono tra il 1602 e il 1614 in cui il C. morì. — Il 15 maggio del 1613 il Grozio ebbe una lunga udienza dal re Giacomo I. Poco dopo faceva ritorno in patria. Nei mesi successivi scoppiava la polemica Worstius-Grozio che scosse la fiducia di questi e del governo olandese nell'appoggio inglese.

(2) Cfr. GROZIO, *Apologeticus*, Parigi, 1622, p. 377. I nemici del Grozio dovevano insinuare che la sua missione in Inghilterra aveva avuto anche il segreto scopo di assicurare l'appoggio inglese alla causa arminiana a danno degli interessi del paese. E l'accusa ritorna nel processo del 1619 e fu tra i motivi della condanna. Il Grozio energicamente respinge l'accusa e nell'*Apologeticus* (p. 161) ricorda che il re inglese a voce (nel 1610) e per iscritto (nel 1613) consigliava ai capi del governo olandese « ut controversias publico imperio sedarent, interdicentes pastoribus ne eiusmodi disputationes ad suggestum et populum perferrent ». Su questo si fondarono gli avversari per affermare che il parere scritto del re fu provocato dai governanti e in particolare dal Grozio. Questi oppose che il parere del re fu anteriore alla sua andata in Inghilterra e fu dettato in seguito a diligente esame delle controversie e alla convinzione che esse non erano pertinenti « ad fundamentum religionis ». Grozio dichiara che non vi ebbe parte alcuna e che i provvedimenti del governo olandese del 1613-14 furono presi col pieno consenso del re d'Inghilterra. — Lo scambio di lettere tra il Grozio e il Casaubono in questo periodo (cfr. *Epis*. cit.) se da un lato rivela il significato politico della missione, dall'altro dimostra che i risultati non furono quali il Grozio e il governo olandese si attendevano. Nella questione della predestinazione, e nella stessa questione dei diritti del sovrano in materia religiosa il re non consentiva interamente col Grozio. Il quale, in lettera al Casaubono in data 19 dic. 1613 (*Epis*. lett. 310) invocava in appoggio alla sua tesi l'autorità di Jo. Jewel e di Th. Bilson, vescovi inglesi e per la questione della predestinazione quella dei vescovi Andrewes e Overall.

essi i rappresentanti di Dio in terra, dall'essere chiamati da Dio a conservare la vera religione, a diffonderla, a difenderla contro l'eresia dentro e fuori lo Stato. Giacomo I non poteva concepire la tolleranza religiosa, come quella che poneva ad un tempo in pericolo l'unità dello Stato e l'unità della fede, e non meno intolleranti di lui erano i suoi avversari cattolici o riformati. Una distinzione di autorità e di poteri nello stesso Stato, che ponesse in contrasto il cristiano con il cittadino, nessuno era disposto ad ammettere. L'intolleranza era il presupposto comune delle dottrine tendenti in quest'epoca a regolare i rapporti tra la Chiesa e lo Stato, così della dottrina del diritto divino, come di quella gesuitica del potere indiretto, come di quella dei riformati non ancora dalle persecuzioni convertiti alla teorica dei due regui (1).

Le diverse condizioni politiche e religiose produssero in Olanda una politica ecclesiastica che non fu precisamente quella di Giacomo I. In Olanda lo Stato erasi originato da una rivoluzione popolare e si manteneva col consenso del popolo e degli Stali. L'origine contrattuale dello Stato non era solo nella coscienza religiosa calvinista, ma era anche un fatto storico. Il Grozio aderiva a questa tradizione, staccandosi dai fautori del diritto divino, dai luterani inclini a fare dello Stato l'opera della violenza e della colpa. Fin da quest'epoca la Stato appariva al Grozio un patto di difesa contro il male, nell'interesse comune e per il godimento del diritto. Ma più ancora del rapporto tra lo Stato e il diritto il Grozio considerò in questa prima fase del suo pensiero il rapporto tra lo Stato e l'idea cristiana. Era questo il problema preoccupante del momento, dalla cui soluzione dipendevano le sorti del governo olandese e del nuovo Stato sorto dalla rivoluzione. E la soluzione non poteva essere quella prevalsa in Inghilterra sia per la mancanza di un forte e tradizionale potere monarchico, sia per la molteplicità delle confessioni religiose, sia per lo spirito di tolleranza diffuso nel paese conservatosi e accresciutosi attraverso le lotte per la libertà, sia per l'intolleranza dei riformati per i quali la Chiesa di Stato era la loro particolare chiesa a cui lo Stato stesso doveva subordinarsi. Toccava al Grozio tradurre la tendenza insita nell'arminianismo in una formula giuridica che salvaguardasse ad un tempo l'unità della fede e la sovranità dello Stato. Bisognava a tale scopo superare il particolarismo religioso e fare dello Stato l'organo della Chiesa universale costituita d'elementi essenziali e comuni a tutte le confessioni religiose sorte dal moto protestante e che erano tutte, per singolare e fortunata combinazione di eventi, rappresentate in Olanda. Lo Stato come

---

(1) Per la storia della teorica del diritto divino cfr. l'introd. di Howard Mc. Ilwain all'ediz. dei *Political Work. of James I*, Cambridge (Harward), 1918; FIGGIS, *The divine right of Kings*, 2ª ed., Cambridge, 1922; PASSERIN D'ENTREVES, *La teorica del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio aell'età moderna*, Torino, 1929, note 14 e 39

organo dell'idea universale cristiana giustificava il suo potere preminente ed esclusivo nelle cose spirituali. Si afferma qui riferita alla vita religiosa la distinzione tra gli elementi assoluti e relativi che sta a base della concezione del diritto naturale del Grozio. Esiste una religione vera in senso assoluto derivata dalla Sacra Scrittura, non deformata dal tempo e dalla volontà degli uomini. Di questa religione lo Stato cristiano deve farsi custode e giudice: esso ripete il suo diritto da Dio stesso e a lui solo deve rispondere.

La testimonianza della Scrittura, gli argomenti teologici prevalgono ancora quasi esclusivamente nel primo scritto polemico del Grozio contro Lubbertus. La natura della controversia, la qualità dell'avversario, i gusti dell'epoca non permettevano al Grozio di porsi sul terreno giuridico e politico nel fondare i diritti dello Stato *circa sacra*. Ciò doveva fare di proposito l'anno successivo in relazione all'atto di imperio compiuto dal governo olandese per porre termine alle controversie religiose.

10. - Nel gennaio 1614 era emanato il *Decretum illustrium ac potentium Ordinum Hollandiae et Westfrisiae pro pace ecclesiarum* (1). Tale decreto, certamente inspirato dal Grozio, fece epoca nella storia delle lotte religiose olandesi, poichè segnava il passaggio della controversia arminiana dal terreno teologico a quello giuridico e politico e costituiva il primo pubblico atto di affermazione del diritto dello Stato *circa sacra*. Nel Decreto era detto che i gravi dissidi provocati nel paese da opposte interpretazioni di passi delle Scritture riguardanti la predestinazione, avevano indotto gli Ordini, nell'interesse della religione e della pubblica pace e in virtù dei poteri concessi loro dalle leggi divine e umane, a intervenire per richiamare i contendenti all'insegnamento di S. Paolo: « ne quis supra modum sapiat ultra quam oportet sapere, sed sapiat ad sobrietatem ». Perciò era fatto esplicito divieto di intendere la predestinazione nel senso che la salute eterna dipendesse « ex Deo solo » negando all'uomo ogni libertà e responsabilità diretta. Con ciò non si voleva impedire la diversità delle opinioni e la libertà delle discussioni teologiche; solo si vietava che tali opinioni e discussioni fossero proposte « publice aut e suggestu aut alias apud populum ». Riaffermava da ultimo il Decreto l'intendimento del governo di favorire e difendere la Chiesa riformata. Nel fare opera di concordia e di pace gli Ordini credevano di operare « ex re publica et Ecclesiae et ex usu ac tranquillitate populi ».

Non poteva sfuggire ai governanti la necessità di avere consenzienti alla loro politica gli ecclesiastici e l'opinione pubblica costituita sopratutto dai riformati. Donde l'insistenza del Decreto nell'invocare l'autorità

(1) Il *Decretum* ecc. è pubblicato in *Opera theol.*, cit. III, p. 141

delle Scritture, la tradizione delle Chiese riformate, la costante politica di tolleranza e di intervento ad un tempo seguìta da Guglielmo e da Maurizio d'Orange (1). Tale politica ecclesiastica più ancora che dalla tradizione sempre viva di Erasmo, fu certamente imposta dalla necessità di garantire la pace religiosa e la concordia degli animi nei momenti di lotta per la libertà; ma non può negarsi che essa aveva trovato nella vittoria comune la migliore conferma. Non era sfuggito all'acume politico di Guglielmo d'Orange che la coesistenza nello Stato di confessioni religiose diverse e contrastanti era solo possibile alla condizione che lo Stato assumesse l'alta tutela del principio religioso cristiano, e ne impedisse le estrinsecazioni dottrinali e culturali contrarie alla pace pubblica (2). Ai fini politici non sono le diversità dogmatiche che hanno valore, ma la difesa del principio cristiano in quanto è divenuto sostanza dello Stato moderno. Particolarmente in un'epoca in cui la coscienza religiosa cristiana rinnovandosi si divideva nel modo di intendere i dogmi essenziali alla salute, compito dello Stato era non di soffocarne le manifestazioni, ma di regolarle per impedire che si svolgessero in senso contrario allo Stato e alla pace pubblica.

Il punto di vista del Grozio espresso nel Decreto non era di ridurre i dissidenti « sub eodem imperio », come se lo Stato avesse nelle controversie religiose giurisdizione analoga a quella relativa alle controversie civili. Egli respinge l'analogia coi giudici e con le sentenze civili le quali sono emanate intorno a cose che sono di nostro dominio, mentre le controversie teologiche hanno per oggetto opinioni che non si risolvono per atto di impero, e intorno a cui nulla può dire lo Stato. Il quale può solo impedire le intemperanze del sentimento religioso, può solo valutare la portata politica dei dogmi in ordine alla pace pubblica e ai fondamenti della religione che egli deve tutelare. Era la giustificazione giuridica e politica del Decreto a cui il Grozio mirava.

Mentre gli arminiani invocavano lo Stato come arbitro disinteressato delle controversie religiose, e i gomaristi affermavano sullo Stato l'autorità e la competenza dei sinodi non solo per emanare leggi « de regimine Ecclesiae », ma anche per giudicare « de religiosis negotiis », il Grozio af-

(1) Nell'*Apologeticus* (p. 23) il Grozio ricorda che nel patto conchiuso nel 1575 tra i capi dell'Olanda e della Zelanda fu stabilito che il principe Guglielmo « jus haberet de consensu procerum super usu religionis statuendi id quod pro temporum ratione oppidorumque ingenio ad tranquillitatem publicam et populi commoda optimum judicaret sine divini nominis detrimento ». E il patto non riguarda solo la religione riformata, ma anche la romana e le altre minori confessioni ed era confermato dal *foedus Trajectinum* del 1579 Anche i provvedimenti ecclesiastici emanati da Maurizio d'Orange nel 1590 e 1595 erano inspirati al « jus de sacris statuendis » da parte del capo dello Stato

(2) Nell'*Apologeticus* (p. 46) il Grozio ricorda che Guglielmo d'Orange suggerì al giureconsulto Francesco Baldovino un libro in cui si dimostrasse che la diversità delle religioni è compatibile con la pace pubblica, purchè in caso di dissidio intervenisse arbitro il sovrano.

fermava la competenza dello Stato nelle questioni ecclesiastiche non solo per ragioni di polizia e di ordine pubblico, ma nell'interesse dell'idea religiosa cristiana che doveva essere tutelata nei suoi fondamenti, nel suo valore universale, in confronto alle pretese delle singole confessioni e degli stessi sinodi esprimenti voti e interessi particolari (1).

11. - Che il Grozio avesse avuto parte diretta nella redazione del Decreto si può dedurre anche dal pubblico commento ch'egli per incarico degli Ordini fece in quello stesso anno (2). Egli poneva in rilievo nel commento i due principii fondamentali a cui il Decreto s'ispirava. Di tali principii il primo affermava la necessità della grazia ai fini della salute eterna; il secondo negava la predestinazione alla eterna dannazione. In una serie di venti tesi il Grozio svolgeva tali principii. Di particolare interesse è per noi la prima tesi in cui troviamo la prima formulazione del *jus circa sacra*. « Auctoritatem summis legitimis potestatibus competere, ut obviam eant falsae doctrinae et ecclesiarum dissidiis ». A conferma di questo diritto spettante al sovrano *in sacra* il Grozio non affaccia ancora opinioni sue proprie, ma, per evidenti ragioni di opportunità, preferisce invocare in favore del Decreto passi delle Scritture, l'autorità delle leggi romane, delle diverse confessioni. Sopratutto si fa forte della testimonianza di scrittori inglesi contemporanei, sostenitori dell'assolutismo regio in materia religiosa. Riproduce la lettera di Giacomo I agli Ordini federati in data 6 marzo 1613 nella quale il re consigliava anche per esperienza propria di por fine alle controversie teologiche « auctoritate publica ». In appoggio del Decreto è da ultimo riprodotto il parere di Casaubono che chiama « nova, infanda. execranda Theologia ista, quae docet curam subditorum pertinere ad Principem tantum quatenus homines sunt, non quatenus Christiani » (3). Anche per Grozio la qualità di uomo e di cristiano erano inscindibili e lo Stato non poteva intendersi se non cristiano nei suoi componenti e nelle sue finalità. L'idea di un uomo e di un diritto

(1) Ai riformati che invocavano l'autorità dei sinodi contro lo Stato, il Grozio ricorda l'atteggiamento da essi preso rispetto al sinodo tridentino. di cui fu impugnata la validità per essere il pontefice romano e i vescovi giudici e parti nello stesso tempo. Cfr. *Apologeticus*, cit. p. 94.

(2) Cfr. Grotius, *Decretum... pro pace ecclesiarum, munitum Sacrae Scripturae auctoritate et Conciliorum, antiquorum Patrum, Confessionum publicarum et recentiorum Doctorum testimoniis*, Leida, 1614 (in *Opera theol.*, cit. III, p. 141 e seg.).

(3) Intorno al Decreto e alla formola in esso contenuta relativa alla predestinazione il Grozio chiese il parere del re Giacomo I, di Casaubono, dei vescovi Overall e Eliense (Andrewes). (Cfr. *Epist.* cit. lett. 329, 20 aprile 1614 a Casaubono). I giudizi furono in massima favorevoli. « Rex et omnes qui legerunt consilium vehementer et probarunt et laudarunt ». (Cfr. *Epist.* lett. 342, 30 maggio 1614 di Casaubono al Grozio). Qualche riserva fu fatta tra l'altro in ordine al « jus decernendi de capitibus fidei » da attribuirsi al sovrano, diritto che nè il re Giacomo, nè gli antichi imperatori « sibi unquam vindicarunt ». (ivi) Notevole la risposta del Grozio (*Epist.* lett. 346, 8 giugno 1614) in cui riafferma la sua opinione.

naturale sciolti dai vincoli teologici era ancora in quest'epoca lontana dal suo pensiero.

12. - La difesa del Decreto era stata fatta dal Grozio in forma oggettiva, impersonale, da un punto di vista essenzialmente teologico. Alla difesa teologica doveva seguire la difesa politica e giuridica. Il Decreto era in rapporto con una determinata situazione politica che il Grozio aveva contribuito a creare. Perciò nell'atto stesso in cui cercava giustificarlo con argomenti teologici fondati sull'autorità e sulla tradizione, egli preparava la giustificazione giuridica scrivendo il *De imperio summarum potestatum circa sacra*. L'opera era già composta, almeno nelle sue linee fondamentali, verso la fine dell'agosto del 1614, poichè è di quest'epoca una lettera del Grozio al Vossio in cui è detto tra l'altro: « Ego quod nuper coeperam conscribere *de Jure Magistratuum* detexui, sed admodum subitanio labore » (1).

Nel *De Imperio* troviamo la soluzione giuridica dei problemi sollevati dalla polemica arminiana. Finchè lo Stato era considerato come organo della Chiesa ufficiale, la sua azione in materia ecclesiastica non provocava contrasti. Qualunque suo provvedimento riguardante la vita interna o esterna della Chiesa era sempre interpretato in favore della Chiesa dominante anche se esso si risolveva in provvedimento di tolleranza per gli altri culti. La polemica arminiana aveva dato rilievo a un nuovo aspetto del problema. Il pericolo di uno scisma in seno alla Chiesa riformata si affacciava con conseguente turbamento dell'unità politica e della pace pubblica. Lo Stato doveva prendere posizione in una questione che riguardava non solo la vita esteriore della Chiesa e che come tale rientrava nelle comuni funzioni di polizia ecclesiastica, ma anche il fondamento della dottrina cristiana. E due soluzioni si delineavano: l'una democratica sostenuta dai gomaristi, informata allo spirito calvinista che rimetteva agli ecclesiastici e ai sinodi la risoluzione delle questioni ecclesiastiche; l'altra politica che faceva dello Stato l'arbitro supremo ed esclusivo della questione. Ma con ciò si riconoscevano ad esso poteri che sembravano contraddire alla sua natura e compromettere la sua autorità. Un potere esteso alla decisione dei dogmi, alla nomina degli ecclesiastici, alla convocazione dei sinodi, era combattuto dai cattolici e dai riformati ad un tempo. Abdicando ad esso lo Stato abdicava alla sua sovranità assoluta illimitata. Tanto meno poteva abdicarvi in paese protestante in cui l'intima unione

---

(1) Cfr. Grozio, *Epistolario*, cit. lett. 367 — Nell'inviare il ms. al Vossio non nascondeva i suoi timori sulla tesi sostenuta (cfr. lettera 370, 14 sett. 1614) « Ego multo magis vereor ne minus quam par est magistratibus aut plus quam par est pastoribus tribuerim, quam ne in alteram partem verum excesserim. Et tamen ne sic quidem illis satisfiet qui se Ecclesiam vocant ».

tra la Chiesa e lo Stato era proclamata e da tutti voluta. La polemica arminiana rese attuale un problema che la Riforma aveva fatto sorgere e di cui si imponeva la soluzione.

Nel fatto gli Ordini lo avevano risolto col Decreto del gennaio 1614. I provvedimenti anteriori da essi presi erano inspirati a desiderio di concordia e di pace. Il diritto dello Stato di intervenire *jure imperii* senza limiti in materia religiosa non era stato ancora affermato in forma concreta. Teoricamente era stato sostenuto prima del Grozio da Uitenbogaerd, ma con argomenti non giuridici, col risultato di provocare la risposta autorevole di Walaeus che fece testo per i riformati (1). Il Decreto del 14 gennaio 1614 era la consacrazione pubblica della politica ecclesiastica seguita, non senza titubanze e preoccupazioni, dal governo olandese, in quanto affermava il suo diritto di intervenire anche in materia dottrinale quando erano in gioco l'interesse religioso e l'ordine pubblico.

Il Grozio ebbe vivo il senso dell'importanza e della necessità di approfondire il problema del *jus circa sacra*. Di questo diritto bisognava determinare la natura ed i limiti. Non bastava considerarlo come attributo della sovranità; occorreva di fronte ad esso salvaguardare i diritti della libertà di coscienza, l'indipendenza della religione, la dignità ecclesiastica. Era il problema di un'epoca che dopo aver rivendicato per lo Stato la piena sovranità sentiva l'esigenza di coordinare ad essa la libertà dell'individuo in materia religiosa. Non era più solo, come nel Medio Evo, il problema dei rapporti esteriori tra lo Stato e la Chiesa, ma era il problema del rapporto tra lo Stato e la vita religiosa interiorizzata, sciolta da ogni vincolo gerarchico esterno, gelosa della propria intimità ed autonomia. E tale problema doveva acuirsi a misura che venivano meno le necessità storiche contingenti che avevano indotto i riformatori ad invocare la tutela dello Stato contro la Chiesa di Roma.

I Controrimostranti negavano l'esistenza di un *jus in sacra* del sovrano nel senso affermato dal Decreto, cioè nel senso di intervento legittimo dello Stato in materia dottrinale, di reggimento della Chiesa, di nomina dei ministri, di convocazione dei sinodi. In questi campi valeva per essi la piena assoluta autorità del sinodo nazionale. E ciò affermavano non solo per lo spirito democratico e teocratico che era in fondo alla loro dottrina, ma per la loro avversione ad uno Stato che, come quello rappresentato dall'Oldenbarneveld e teorizzato dal Grozio, resisteva a farsi docile strumento della pura dottrina del maestro e a farsi intollerante per qualsiasi devia-

---

(1) L'opera di Uitenbogaerd è del 1610 e s'intitola: *Tractatus de officiis magistratu in rebus Ecclesiasticis*. Essa è storicamente notevole perchè apriva la serie delle discussioni sull'argomento, che si protrassero in Olanda per tutto quel secolo. Il trattato di Walaeus « de jure magistratus in Ecclesiasticis » contro Uitenbogaerd uscì in luce nel 1616. Per la storia della questione in Olanda cfr. VOETII, *Politica ecclesiastica*, Amsterdam, 1663-66, Vol. I, p. 124 e seg.

zione da quella. Essi erano affetti da un irrimediabile incomprensione storica e politica, non vedendo che la supremazia sovrana dello Stato e la tolleranza erano condizioni di vita e di progresso della stessa vita religiosa quale essi concepivano, non potendosi eliminare la varietà delle opinioni e delle confessioni rampollate dalla esigenza di libertà religiosa insita nella Riforma. Di uno Stato sinceramente cristiano rispettoso della libertà di coscienza, tendente a esplicare la sua attività per il bene di tutti, con spirito di carità, nell'interesse della pace, non asservito ad una particolare confessione, sottratto alla autorità dispotica del sinodo, essi non volevano sentir parlare. L'ideale del Grozio espresso nel *De Imperio* era per uno Stato conscio della sua missione religiosa e civile, moderatore supremo di tutte le attività umane nelle forme e nei limiti del diritto concepito come una esigenza immutabile della natura, ossia della ragione umana.

13. - Nella ragion naturale il Grozio cerca il fondamento del *jus circa sacra* (1). Contro i teorici dell'assolutismo che inclinavano a concepire la sovranità come espressione della volontà imperativa e spesso arbitraria del sovrano; contro i fautori della teoria del diritto divino dei principi elevati a rappresentanti in terra del volere divino, il Grozio sente l'esigenza di razionalizzare il diritto del sovrano, analizzandolo nella sua natura, negli elementi costitutivi, immutabili. Il concetto che lo Stato è voluto da Dio, come principio di ordine, di organizzazione umana è sempre presupposto nel *De Imperio*. « Deus omnia tam naturalia quam moralia certo quodam ordine disposuit ». Solo in una fase posteriore il Grozio doveva fare dello Stato una istituzione umana di diritto naturale volontario, fondata sul consenso. Nel *De Imperio* lo Stato è ancor sempre una istituzione divina, ma che può razionalmente giustificarsi. Sovranità è potere sommo, indivisibile, universale. Essendo sommo non può ammettere sopra o contro di sè altri poteri sovrani; essendo indivisibile non può dividere con altri poteri la sovranità; essendo universale deve estendersi a tutte le cose siano esse sacre o profane.

La teoria dei due poteri contrasta con la natura del potere sovrano. Dualità di poteri implica dualità di obbligazioni e di sanzioni « circa idem », ciò che « naturae rerum repugnat ». In caso di conflitto i due poteri si paralizzano, o l'uno si subordina all'altro. Nè vale affermare che a forme di attività diverse (civili, giudiziarie, militari, ecclesiastiche) possono corrispondere poteri diversi senza elidersi, poichè la molteplicità delle funzioni implica pur sempre un potere supremo che le coordini e le unifichi.

---

(1) Cfr. *De Imperio* ecc., c. I, secondo l'edizione compresa nel vol. III delle *Opera theol.*, cit. p. 203-291

Non è ancora chiara nel Grozio la distinzione dello Stato dalla persona che lo rappresenta e in cui si concreta. La vita e l'unità dello Stato gli richiama la vita e l'unità dell'uomo. « Sicut in homine est voluntas quae cunctis membris membrorumque actionibus imperat, ita in civili isto corpore quod imperat unum est ». Non trattasi di semplice analogia; qui è espressa la tendenza a modellare lo Stato sull'individuo. « Ars enim imitatur naturam ». « Subiectum proprium » della sovranità non è lo Stato, ma la persona del sovrano. Con ciò si indica in termini anche più efficaci l'unità e la sovranità necessarie allo Stato. « Res publica ipsa una dicitur praecipue respectu unius summi imperantis » (1).

L'unità e indivisibilità del potere sovrano è in rapporto sia coll'unità e universalità della materia che ne è l'oggetto, sia coll'universalità del fine a cui mira. Un potere sommo non può non intendersi esteso « in omnibus » e quindi anche « ad sacra ». Colla costante tradizione filosofica e teologica il Grozio ripone il fine dello Stato nel *bonum commune*, ma questo intende sopratutto nelle forme della pace e della tranquillità della vita che sole permettono di trascorrerla « non tantum in omni honestate, verum etiam in omni pietate ». E' evidente in Grozio la tendenza a estendere il concetto del « bonum commune » oltre i limiti nei quali era stato inteso nel Medio Evo. Tale estensione era in rapporto coll'estendersi del concetto di sovranità che non riconosce oramai sopra e fuori di sè un potere concorrente e non esclude dalla sua azione diretta i fini religiosi della vita.

A conferma della sua tesi il Grozio invoca esempi antichi e moderni testimonianze teologiche e filosofiche, l'autorità di scrittori cattolici e protestanti. In ogni tempo troviamo riunite nella stessa persona del sovrano funzioni sacre e profane; in ogni tempo vediamo sovrani intervenire a difesa dei dogmi e degli interessi religiosi. Ma tali conferme non avevano valore probativo. Poichè la questione del *jus in sacra* aveva uno scarso valore finchè lo Stato serviva ai fini di una determinata confessione religiosa ed esercitava tale diritto col consenso tacito o esplicito dell'au-

---

(1) Il Grozio non esclude nel *De Imperio* (c. I, § 2) l'ipotesi di un principe nominato dal popolo, o dagli *Ordini* e che governa col loro consenso. Ma osserva che in tal caso il potere sovrano risiede in realtà non nel principe, ma nel popolo o negli *Ordini* che lo creano. Un potere supremo condizionato e limitato dal volere altrui è per Grozio inconcepibile. E cita a conferma della sua opinione Bodino, Suarez, Victoria. Nel *De Jure* (I, c. 3, § 7; c. 14, § 1, 12) il Grozio facendo dello Stato un istituto del diritto volontario doveva distinguere tra il *subiectum proprium* della sovranità (persona del sovrano) e il *subiectum commune* costituito dall'intero corpo dello Stato (*civitas*). Senonchè il sovrano nominato in base ad un *pactum subjectionis* si scioglieva da qualsiasi dipendenza dai singoli che l'avevano creato. L'assolutezza e l'unità del potere sovrano sono caratteri inerenti alla natura di esso e non hanno rapporto coll'origine divina o popolare da cui deriva. Cfr. GIERKE, *Althusius*, 4ª ediz., Breslau, 1928, p. 107. Il Gierke non ebbe presente il *De Imperio* (che neppure ricorda) e quindi gli sfuggì la genesi del pensiero del Grozio su questo punto.

torità ecclesiastica, oppure faceva della religione uno strumento politico. La questione sorgeva nel disaccordo dei poteri, ciascuno dei quali mirava a sopraffare l'altro; oppure sorgeva nel caso di molteplicità di confessioni religiose nello stesso Stato, ciascuna delle quali pretendeva alla verità assoluta ed a trasformarsi in religione di Stato con esclusione di ogni altra. Nel Medio Evo col dualismo dei poteri era piuttosto la Chiesa che tendeva ad affermare un *jus in temporalia* provocando la reazione dello Stato; nell'età del Grozio lo Stato nella piena coscienza del suo diritto sovrano quando sdegnava di degradar la religione a strumento di governo, doveva, nell'infuriare delle lotte religiose, affermare il suo diritto *in sacra* non in omaggio ad una pretesa missione divina, come Giacomo I sosteneva, ma, come Grozio afferma nel capo primo del *De Imperio*, per l'universalità stessa del suo potere. Le conferme storiche, teologiche, dottrinali che il Grozio per assecondare i gusti e i metodi dell'epoca invoca, nulla aggiungono alla forza di questo argomento giuridico fondato sulla ragion naturale.

14. - Da ciò che il potere sovrano è unico, universale e comprende sotto di sè il *jus sacrum* il Grozio non trae la conclusione che esso debba essere direttamente esercitato dal sovrano (*De Imp.* Cap. II). Non già che vi sia incompatibilità naturale tra l'esercizio della sovranità e l'esercizio della funzione sacra. La Santa Scrittura e la storia ci porgono numerosi esempi di re-sacerdoti, ma non è necessario e per lo più non è utile che il sovrano, oltre che regolare, eserciti le funzioni sacre. Le quali non rientrano nel novero di quelle funzioni che come le magistrature appartengono « natura » al sovrano, sono cioè le forme naturali e concrete della sovranità da cui traggono l'esistenza. Le funzioni sacre come le funzioni economiche, culturali, tecniche esistono per sè, per una loro intrinseca necessità e solo « ordine » sono sottoposte al sovrano, cioè in quanto vivono nello Stato da cui traggono, come ogni altra attività che esiste in esso, disciplina e direttiva. Ne è opportuno l'esercizio diretto di tale funzione da parte del sovrano a cui fanno per lo più difetto la possibilità e la capacità. Meglio il loro effettivo esercizio può affidarsi ad una classe di persone particolarmente a ciò educate e che di tale esercizio fanno la occupazione esclusiva. Opportunamente quindi la legge divina positiva (mosaica e cristiana) ha imposto la separazione tra il potere sovrano e l'esercizio delle funzioni sacre, creando per queste ultime la classe sacerdotale (1).

(1) In lettera (*Epis.* cit. lett. 310) del 19 dic. 1613 a Casaubono, il Grozio si difende dall'accusa mossagli da Giacomo I di attribuire ai principi « circa res Ecclesiasticas plus quam sibi ipsi vindicent » e finisce col dire che egli ha separato « jus ipsum a modo ac ratione juris exercendi », la quale distinzione toglie molte difficoltà

Anche non esercitando direttamente la funzione sacra il sovrano ne risponde verso Dio. Lo Stato non può per Grozio degradarsi a semplice organo d'interessi umani, indifferente e quasi estraneo ai valori e interessi spirituali. Imperium e sacerdozio in ciò convengono che « quae pastorum cura est unica, ea summarum potestatum cura praecipua est ut divina recte ordinentur ». Il potere sovrano è spirituale « quatenus circa religionem quae est res spiritualis versatur ». E la sua spiritualità non è solo per diritto divino, ma *jure naturali*. L'originalità del Grozio sta nel tentativo di fondare sul diritto di natura anche quel *jus sacrum* che altri, come Giacomo I e la scuola teologica inglese, giustificavano ancora sempre in base al diritto divino.

15. — L'universalità del potere sovrano se non può dirsi diminuita con la istituzione del sacerdozio ha, per la sua stessa natura, dei limiti: dei quali alcuni riguardano l'attività sovrana in generale, gli altri riguardano tale attività in rapporto alle cose sacre (cfr. *De Imp.* c. III). Il potere sovrano non può anzitutto cadere sulle intenzioni e sulla vita interiore dell'uomo. La quale aveva trovato nella riforma protestante condizioni particolarmente favorevoli di sviluppo, avendo essa allargato la sfera dell'interiorità con l'acuire il senso della libertà spirituale, col rendere la vita religiosa più intima e intensa. L'individuo doveva sentire anche più vivo il senso di reazione a ogni tentativo dell'autorità ecclesiastica o politica tendente a vincolare o a coartare la sua libertà interiore.

Non solo le azioni interne sono sottratte al potere sovrano, ma ancora quelle che sono regolate espressamente dal diritto divino o dal diritto naturale. E di diritto naturale non sono solamente le azioni fondate su evidenti principî naturali, ma anche le azioni che da questi logicamente derivano. Il sovrano non può sostituirsi nè a Dio, nè alla natura e non può comandare ciò che essi vietano, o violare ciò che essi comandano. Nulla impedisce che il sovrano riconosca parzialmente le leggi divine e naturali e le ravvalori con le sue sanzioni. Con ciò una nuova obbligazione, quella civile, si aggiunge a quella divina e naturale: ma il carattere assoluto, immutabile della norma rimane, il suo valore non è condizionato al riconoscimento che il potere sovrano in vista anche dei suoi particolari fini può farne. Il potere dello Stato si esplica in tutta la sua pienezza in ordine alle azioni non espressamente regolate da leggi divine o naturali, che diventano giuste o ingiuste solo per la volontà del sovrano che crede di dover limitare ai suoi fini la libertà individuale. Il sovrano deve poter regolare gli atti umani anche se questi non sono regolati da Dio o dalla natura sempre quando ciò sia richiesto dall'interesse comune di cui egli è solo giudice.

Fondandosi su questi principî generali il Grozio determina l'esten-

sione e i limiti dell'azione particolare dello Stato in ordine alle cose sacre. E' ovvio che sono sottratte all'azione dello Stato le opinioni e le convinzioni religiose non estrinsecate. Lo Stato può solo agire sulla vita religiosa che si estrinseca in confessioni e in atti di culto. Neppure lo Stato può opporsi a ciò che in materia di religione è imposto o vietato da Dio. Non può introdurre nuovi culti, imporre ciò che è contrario alla fede. In ordine alle azioni sacre definite dalla legge divina ha il dovere di favorirne l'adempimento e solo può pretendere che questo si attui « decenter et ordine ». Ma vi sono anche azioni che le leggi divine nè prescrivono, nè sanzionano. Nel novero di queste leggi il Grozio doveva far rientrare le leggi « de renunciandis pastoribus, de congregandis sinodis, de servando ordine inter Episcopos, de non distrahendis ecclesiarum rebus ». In questa materia solo al sovrano spetta stabilire ciò che è giusto e ingiusto. La sua attività è naturalmente più ristretta per le cose sacre che non per le cose profane, regolando la legge divina largamente le cose sacre e lasciando minor campo alla libertà del sovrano. Il quale comunque rimane il solo giudice e interprete della legge divina e nel caso in cui esso imponga cose evidentemente contrarie al diritto divino e naturale il cittadino non può insorgere, nè ribellarsi. A lui rimane, secondo il Grozio, « patientiae gloria; fugere licet, precari licet », ma non ha il diritto « vim contra parare ». Le esigenze della pace, della salute pubblica avevano per Grozio valore preminente.

Si comprende come cattolici e riformati non potessero accogliere questa dottrina dei limiti del sovrano *circa sacra*. Poichè se potevano consentire che in una prima fase i re fossero da Dio investiti della cura diretta delle cose sacre, una volta costituito, in virtù della legge mosaica e cristiana, il potere sacerdotale, essi sostenevano che tale cura fu a questo affidata in modo esclusivo e la potestà sovrana in ordine *ad sacra* fu solo quella di tutela. D'altra parte non poteva ad essi sfuggire che gli sforzi del Grozio per limitare l'autorità sovrana in materia religiosa erano praticamente vani, perchè il sovrano rimaneva solo arbitro d'intendere e applicare la legge divina e naturale, nè ammetteva sopra di sè altri poteri. Nè la resistenza passiva ammessa dal Grozio era garanzia sufficiente in un'età d'intensa vita religiosa che faceva dell'individuo giudice ultimo di ciò che era sacro, originando un dualismo tra lui e lo Stato che il principio della sovranità indivisibile doveva acuire.

16. — Il Grozio si rese esatto conto delle obbiezioni avversarie alla sua tesi e nel c. IV del *De Imperio* si accinge a ribatterle. Di tutte la più grave era che la dignità sacerdotale era d'istituzione divina e che Cristo la creò con poteri ben definiti di amministrazione e di direzione spirituale. Per Grozio l'istituzione divina del sacerdozio non significa an-

cora che i ministri debbano considerarsi vicari di Cristo. Il quale è sempre presente alla Chiesa e non ha bisogno di chi ne faccia le veci. Non vi è dubbio che i pastori sieno voluti da Dio per compiere una sacra funzione; ma da ciò non deriva che essi siano stati sottratti all'autorità sovrana in ragione del loro ufficio, come non è ad essa sottratto chiunque esercita una particolare attività. Si deve anche ammettere nei ministri poteri direttivi propri, non derivati dal sovrano. Tali poteri non implicano l'*auctoritas jubendi*, ma solo quella *suadendi*. Questo ultimo potere esclude la facoltà di obbligare, di costringere, di giudicare e ammette solo la facoltà di consigliare, di dirigere. Con questa distinzione è possibile che il sovrano diriga e sia diretto, « nam regem suadendo regit consiliarius ». Non può in ogni modo parlarsi di vera e propria giurisdizione da parte dei ministri del culto.

Per ciò che riguarda la Chiesa visibile intesa come l'unione volontaria dei credenti nella stessa fede, essa non ha poteri fondati nel diritto divino. « In terris agit Ecclesia non ut municeps, sed ut inquilina: inquilinis autem imperium non debetur ». La Chiesa partecipa della natura dell'*universitas* e ha i diritti e i doveri che « coetibus legitimis naturaliter competunt ». E tra questi diritti precipuo è il *jus costituendi*, cioè il diritto di organizzarsi volontariamente in vista di certi fini, secondo norme determinate. Di un vero e proprio *regimen imperativum* non può parlarsi in ordine alla Chiesa. Solo eccezionalmente per particolari condizioni storiche potè la Chiesa esercitare il supremo potere, non per diritto inerente alla sua natura, ma perchè l'organizzazione religiosa divenne anche organizzazione politica. Per il Grozio la Chiesa è associazione volontaria dei fedeli, distinta dal sacerdozio. Questo solo è di istituzione divina e come tale non dipende dalla Chiesa ed esercita le sue funzioni alle dipendenze del sovrano.

17. — Non sfuggì al Grozio la portata della sua tesi che attribuiva al sovrano in luogo e vece dei pastori e della società dei fedeli un diritto di impero sulle cose sacre, il cui abuso significava violazione della legge divina, offesa alla coscienza religiosa. I limiti da lui posti all'esercizio di tale potere erano limiti oggettivi derivati dalla natura stessa della sovranità, nè toglievano la possibilità di giudizi erronei, determinati da incapacità, da ignoranza della legge divina, dalla cattiva disposizione dell'animo, con conseguenze particolarmente gravi in ordine alla vita religiosa, per il carattere imperativo e coattivo degli atti sovrani. Il Grozio, giurista, oppone (*De Imp.* c. V) che l'errore non toglie la legittimità dell'atto, nè giustifica la disubbidienza e la ribellione. Esso ammette solo la resistenza passiva quando sia apertamente lesivo della legge divina. L'errore non può mai escludersi dai provvedimenti umani anche se det-

tati dall'autorità religiosa. Solo si devono escogilare mezzi atti a impedirlo o a limitarlo nelle sue pratiche conseguenze. Rimane sempre il *jus suadendi* da parte delle autorità ecclesiastiche, diritto che precede il *jus imperandi* del sovrano in materia religiosa. I due giudizi, entrambi sommi l'uno « auctoritate », l'altro « potestate », pur di genere diverso, si integrano e si ravvalorano a vicenda.

Ma la garanzia maggiore contro i falsi giudizi deve trovarsi nel sovrano stesso, nelle qualità soggettive che devono accompagnare l'esercizio del *jus in sacra*. Tali qualità il Grozio riduce a due: « intelligentia » e « pietas ». La cognizione delle cose sacre è necessaria al sovrano che quale « rei publicae architectus » abbraccia con la sua azione tutta la vita dello Stato, nè può trascurare la vita religiosa che dello Stato è « pars nobilissima ». La conoscenza delle cose sacre da parte del sovrano riguarda solo quelle che « ad corpus ipsum fidei religionisque pertinent », e non riguarda le particolari questioni che interessano i teologi. In compenso il sovrano deve conoscere « quod difficillimum est, ex sapientia modum », evitando la « intemperantiam sciendi ». Da ultimo se è vero che « Deus non desinit in necessariis », esso non può a meno che illuminare il principe nelle cose dirette a mantenere viva la fede e il culto.

Nell'esercizio del *jus in sacra* non basta l'intelligenza, occorre anche la *pietas*, che è la virtù « regia » per eccellenza e che fa evitare gli estremi dell'« impietas » e della « superstitio ». L'azione del sovrano allora solo può dirsi « recta » quando procede « ex intellectu bene informato et honesti animi proposito » e tien conto delle circostanze e dell'opportunità. Dall'azione « recta » si distingue l'azione « rata », cioè l'azione compiuta dal sovrano nella pienezza del suo diritto, ma difettosa sotto l'aspetto della scienza e della moralità.

L'esercizio del *jus sacrum* implica nel sovrano la volontà deliberata di agire nell'interesse della vera fede. Non può escludersi negli atti a tal fine diretti la possibilità dell'errore e del mal animo; ma purchè non vi sia violazione aperta della legge divina o naturale gli atti del sovrano obbligano anche se intrinsecamente difettosi. Il principe nella dottrina del Grozio non solo deve considerare il *jus sacrum* come un attributo essenziale del suo potere sovrano, ma deve considerarsi organo dell'idea cristiana e deve con l'aiuto del sacerdote e della Chiesa tutelarla e realizzarla nei suoi dogmi fondamentali. A tale scopo deve tenere gran conto, prima di emanare provvedimenti in materia religiosa, del giudizio « pastorum pietate atque eruditione insignium », ma il loro giudizio non lo vincola, non avendo esso valore assoluto e non tenendo luogo della legge divina contenuta nelle Sacre Scritture e manifestata per mezzo dei profeti e degli apostoli (*De Imp.* c. VI). Dopo l'età apostolica nessuno può arrogarsi il privilegio della infallibilità e parlare in nome di Dio. Ciò il Grozio

afferma non solo contro i cattolici, ma contro gli stessi riformati che tale privilegio tendevano a rimettere in onore a loro vantaggio. Da ciò che nessuno poteva dirsi autorizzato a interpretare il volere divino, era ravvalorata la tesi del Grozio, secondo cui, in mancanza di una guida certa e infallibile, il sovrano, ai fini della pace, era il meglio indicato a intervenire arbitro nelle controversie religiose. La tesi che poteva essere dubbia da un punto di vista politico e religioso per i paesi cattolici, ove l'autorità del Papa era considerata preminente e decisiva, meglio s'intendeva per gli Stati protestanti ostili al Papato e alla gerarchia ecclesiastica. In essi il sovrano doveva o imporre d'autorità una particolare confessione religiosa, oppure interporsi arbitro per far coesistere pacificamente le diverse confessioni tanto più ostili tra loro quanto più vicine per l'origine e per le dottrine professate. Poichè la concordia che è quasi « anima ecclesiae » è in definitiva la ragione ultima del potere sovrano *in sacra* Non era compito del sovrano definire dogmi che non fossero assolutamente necessari alla salute. Non solo *in jure* ogni definizione è pericolosa, ma « de Deo etiam vera dicere periculosum est ». L'unità della fede, la concordia degli animi meglio si garantiscono con pochi dogmi, con semplici riti, con indurre negli animi la persuasione che l'opera del sovrano *in sacra* è inspirata all'interesse della religione.

18. — Uno dei punti più contrastati nella politica arminiana era quello relativo alla convocazione di un sinodo nazionale per la risoluzione delle controversie religiose. I gomaristi consideravano il sinodo come la suprema autorità in materia religiosa, superiore al sovrano che doveva accoglierne o applicarne le decisioni. Essendo di origine divina la sua convocazione era sottratta al potere civile. Gli arminiani riconoscevano al sovrano il diritto di convocare il sinodo. Grozio riprende la questione nel c. VII del *De Imp.* e si rifà al diritto naturale che precede la costituzione così delle Chiese, come del sacerdozio. L'uomo è « animal sociabile » (ἀγελαῖον) ed è naturalmente portato ad associarsi con altri sulla base di un interesse comune. Senonchè ciò che è naturale può intendersi in senso assoluto e relativo. Il diritto naturale assoluto ha valore eterno, immutabile, mentre quello relativo ha valore finchè non è modificato dal fatto dell'uomo o dal volere del sovrano. L'esistenza dei sinodi è di diritto naturale relativo. Perciò essi non tolgono, nè diminuiscono il diritto sovrano che è di diritto naturale assoluto e non può farsi dipendere dall'autorità del sinodo. Le finalità del quale per quanto importanti non sono necessarie, mirando esso a dar consiglio al principe « ad amplificationem veritatis et pietatis ». A parte la considerazione che il consiglio non è necessario nelle cose che « certe patent cuiquam lumine naturae, aut supranaturali », il sovrano non solo non è vincolato dal

parere di un corpo consulente, ma può avere ragioni per non seguirlo ai fini della pace pubblica che egli persegue. E talora il sovrano potrà considerare la convocazione del sinodo inutile e anche dannosa. Quando le discordie sono interne nella Chiesa e derivano da dissensi teologici, il sinodo non farebbe che alimentarle con pericolo della pace e dell'interesse religioso. Più utile in tal caso un atto d'impero; poichè « Episcopos cogere non minus politicum est quam alios hominum ordines cogere ». Il Grozio invoca a conferma della sua tesi le opinioni di Marsilio da Padova (di cui il Goldast pubblicava in quest'epoca il « Defensor »), di Beza, di Junius. E con essi attribuisce al principe il diritto di raccogliere il sinodo con persone da lui scelte, di approvare le nomine degli eletti, di fissare il tempo e il luogo di convocazione, le materie che ne dovevano costituire l'oggetto, il procedimento da seguirsi nella discussione. Per ciò che riguardava le decisioni del sinodo spettava al sovrano il « jus approbandi, examinandi, addendi, corrigendi ».

Sulla questione dei sinodi convergevano i contrasti tra arminiani e gomaristi. Ma mentre essi si mantenevano nel discuterla sul terreno strettamente teologico, il Grozio misurò la portata politica della questione e la considerò in rapporto ai poteri spettanti al sovrano per diritto di natura. Nella sua intenzione tali poteri dovevano intendersi non contro la religione, ma nel suo interesse. Nessuno meglio del sovrano poteva garantire ai sinodi la loro naturale funzione: ma esso doveva opporsi a che la loro attività si risolvesse in un pericolo per la pubblica pace.

19. — Nel c. VIII del *De Imperio* il Grozio considera particolarmente la facoltà legislativa del sovrano in *sacra*. Tale facoltà non è limitata alle materie lasciate incerte o indefinite dal diritto divino, ma si estende alla religione considerata nel suo insieme (« totum corpus publicae religionis »), e nelle parti che la costituiscono (culto, dogmi). Il Grozio riafferma il principio della religione territoriale espresso dalla massima: « cuius regio illius religio » la quale costituiva il fondamento del diritto pubblico dell'epoca in materia religiosa. Tale principio non escludeva per il Grozio la libertà del culto privato, singolo o associato. La distinzione tra culto pubblico e privato, accolta dal Grozio, doveva in quel secolo essere generalmente invocata per conciliare le esigenze della piena sovranità territoriale in materia religiosa col rispetto dovuto alla libertà individuale di coscienza. Il diritto del principe di costituire una religione pubblica territoriale trovava un limite insuperabile nel diritto dell'individuo di seguire, anche in forma associata, un culto diverso.

In ordine alle associazioni private del culto il diritto del sovrano di escluderle dal territorio o di accoglierle, con o senza condizioni, era pacifico. Il dissenso sorgeva quando in seno allo stesso culto ufficiale si

formava una maggioranza intollerante che si arrogava il diritto di interpretare esclusivamente le leggi divine, di decidere sui dogmi e sul reggimento ecclesiastico, non solo contro le minoranze, ma contro il sovrano, il cui potere volevasi limitare a quello di tutela della confessione pubblica nelle forme imposte dalle autorità ecclesiastiche ed eventualmente dai sinodi.

Il Grozio comincia dal riaffermare il diritto del sovrano di stabilire e modificare la religione nel suo territorio. In nessun'altra parte più risplende la « vis summi imperii, quam quod in eius arbitrio est, quaenam religio publice exerceatur ». E tale principio « inter majestatis jura ponunt omnes qui Politica scripserunt ». La religione considerata non nelle sue forme individuali, ma come corpo di dottrine e di riti, è « res politica », è un aspetto della vita dello Stato. Il Grozio lungi dal limitare tale diritto lo porta alle estreme conseguenze. Anche in materia di religione vale il principio « qualis rex, talis lex ». Il re può introdurre un nuovo culto pubblico, può modificare l'esistente, può organizzarlo nei suoi dogmi, nei suoi riti. In realtà le conseguenze pratiche del principio non erano quali si potrebbero immaginare. A parte le ragioni storiche contingenti che portarono alla sua proclamazione nella prima fase del moto protestante, praticamente esso non provocò seri contrasti anche perchè limitato al culto pubblico, il quale se poteva teoricamente essere creato, modificato, abolito dal sovrano, nel fatto questo limitava il suo potere alle sue esterne manifestazioni o ai dogmi non essenziali, cioè agli aspetti relativi della vita religiosa, mentre affermava e tutelava l'idea cristiana in ciò che aveva di essenziale e universale. Grozio muove anche qui dalla natura del diritto sovrano che non ammette limitazioni; perciò non pone in dubbio la legalità degli atti sovrani anche se, per ipotesi, contrari alla legge divina o lesivi del dogma cristiano. Anche per lui il sovrano risponde a Dio e non agli uomini, e Dio attua, nei suoi imperscrutabili disegni, il bene mediante il male. D'altra parte le esigenze della pace, che per lui si confondevano con quelle dello Stato, erano imprescindibili e superiori alle esigenze della vita religiosa. All'individuo rimaneva sempre la libertà del culto interno e nei casi estremi la resistenza passiva. Il potere illimitato riconosciuto dal Grozio al sovrano di far leggi e decidere in materia di fede parve eccessivo allo stesso re Giacomo d'Inghilterra e a Casaubono suo amicissimo che in una lettera ebbe a dire riferendosi al Decreto emanato dal governo olandese: « Videtur hac formula ius decernendi de capitibus fidei civili Magistratui tribui, quod neque prisci Imperatores, neque Rex serenissimus Britanniae sibi unquam vindicarunt » (1). Nel giudicare in questa parte il Grozio non bisogna dimenticare il duplice presupposto da cui moveva: la

(1) Cfr. sopra a pag. 46 nota 3.

natura del diritto di sovranità e l'interesse della religione che doveva guidare il sovrano nell'esercizio del *jus circa sacra*.

20. — Nel c. IX del *De Imperio* è negata ai ministri del culto e alla Chiesa in generale ogni giurisdizione: « naturaliter sacerdotibus nulla jurisdictio, hoc est, judicium nullum coactivum, sive imperativum competit, quia tota illa functio nihil tale suapte natura includit » (IX, 3). Ma vi è una giurisdizione sacra inerente all'esercizio della funzione ecclesiastica che ha per oggetto « quod ad animos pertinet » e che si esplica nella facoltà « ligandi aut absolvendi ». Secondo la comune dottrina cattolica tale facoltà spetta ai ministri del culto per mandato e investitura divina. Grozio colla dottrina protestante e in particolare calvinista afferma che a Cristo solo spetta « jus in animos dicere », cioè « retinendo aut remittendo peccata ». Perciò le decisioni dei ministri hanno solo valore dichiarativo non coattivo e se ingiuste non obbligano verso Dio, distinguendosi per ciò dalle decisioni giurisdizionali che obbligano sempre anche se intrinsecamente errate o inique. Non esclude il Grozio che i ministri del culto abbiano potuto e possano compiere atti di vera e propria giurisdizione, ma ciò non per diritto inerente alla loro qualità di ministri, ma per autorità divina, se trattasi di cose pertinenti alla religione, o per consenso delle parti interessate, o per speciale delegazione del sovrano. Al quale comunque rimangono sottoposti tutti gli atti dell'autorità ecclesiastica da cui può venir danno ad altri, o si risolvono nell'applicazione di una pena ecclesiastica come il rifiuto dei sacramenti, la censura pubblica, la scomunica. Trattasi qui di azioni che si rivelano esteriormente e come tali cadono nella sfera naturale della sovranità.

Degno di nota è l'atteggiamento del Grozio in ordine alla pena della scomunica intorno alla quale era viva discussione fra i protestanti. Mentre Lutero, Calvino, Beza sostenevano che la scomunica si fonda sulle leggi divine, il Grozio sostiene con Erasto ch'essa ha solo fondamento canonico e legale. Il colpito ha diritto di opposizione, appellando al sovrano, al quale da ultimo spetta di giudicare sulla giustizia della medesima e, eventualmente, dispensarlo da essa. Se si ha riguardo agli effetti esterni della scomunica, alle conseguenze dannose derivanti al colpito, si dovrà riconoscere che la tesi del Grozio era giuridicamente corretta e in rapporto logico col suo concetto della sovranità e col *jus in sacra* ad essa inerente.

21. — Oggetto del c. X del *De Imperio* è il sistema di elezione dei ministri del culto. Non pone in dubbio il Grozio che il *mandatum*, ossia la funzione sacra dei ministri, implicante la « facultas praedicandi, sacramenta et claves administrandi » è di origine divina ed è quindi sottratta alle autorità civili colla investitura (*ordinatio*) di tale funzione ad una de-

terminata persona. Era poi generalmente ammesso che l'esercizio della funzione sacra da parte della persona designata in un luogo determinato era condizionato alla *confirmatio* del sovrano. La questione che più divideva gli animi in Olanda in quest'epoca riguardava il sistema di elezione dei ministri del culto. Gli Ordini avevano rimesso in onore il sistema di elezione introdotto nel 1591, secondo cui i pastori erano eletti da un Consiglio costituito di elementi politici ed ecclesiastici. I designati dal Consiglio dopo maturo esame sulla dottrina e sui costumi, erano approvati dal popolo e da ultimo confermati dal governo. Questo sistema elettorale fu combattuto dai gomaristi e per essi da Lubbertus, i quali opposero il diritto divino degli ecclesiastici a nominare i pastori, salvo l'approvazione del popolo e la conferma sovrana. Il Grozio nello scritto: « *Ordinum pietas* » pubblicato in quell'anno stesso (1614) negava l'origine divina del diritto di nomina dei pastori, opponendo al diritto del popolo e degli ecclesiastici il superiore diritto del sovrano di eleggere persone di sua fiducia a coprire una funzione pubblica in una istituzione pubblica come la Chiesa, anche per i riflessi politici della scelta (1). Fu facile al Grozio dimostrare con esempi tratti dalla storia di ogni tempo, che i principi esercitarono il diritto di nomina dei ministri del culto. Trattavasi di materia non regolata da norme certe e uniformi, cioè di diritto relativo umano, come tale mutevole secondo i tempi e i luoghi. Le preferenze del Grozio sono per il sistema di Giustiniano, secondo cui il Metropolita sceglieva in una terna proposta dal clero e dal popolo. Tale sistema vorrebbe circondato da due garanzie: che il ministro non fosse inviso alla plebe e che il governo avesse sempre il diritto di annullare la nomina « si quid forte in Ecclesiae aut Rei publicae perniciem erratum sit ». L'interesse della Chiesa e dello Stato non doveva essere compromesso dalla libertà concessa al clero o al popolo di nominare i ministri del culto.

Ai fini della pace religiosa il Grozio distingue tra ciò che è di diritto divino e come tale è assolutamente necessario e obbliga tutti, sovrani e ecclesiastici, da ciò che non è definito dalla legge divina e riguarda il governo esteriore della Chiesa, cioè il campo in cui si può ammettere una certa libertà di opinioni e di atti, e in cui, in caso di dissenso insuperabile, può utilmente intervenire il sovrano. Le condizioni necessarie alla salute e come tali immutabili sono poche e evidenti in confronto alle innumerevoli questioni che le passioni sollevano in seno alla Chiesa.

---

(1) Più tardi Davide Blondellus, ministro calvinista nel *De jure plebis in regimine ecclesiastico* sostenne contro il Grozio la tesi della nomina popolare dei ministri del culto. La dissertazione del Bl. fu aggiunta alla terza edizione del *De Imperio* (le prime due hanno la data di Parigi) pubblicata all'Aja col commento del Blondellus stesso. Evidentemente si volle contrapporre alla tesi assolutista del Grozio, quella democratica dei riformati.

22. — Nel capo XI del *De Imperio* il Grozio applica la suddetta distinzione per risolvere la questione della necessità e preminenza dei vescovi rispetto agli altri ministri del culto. La questione episcopale era uno dei punti principali di dissenso tra la Chiesa inglese e la Chiesa riformata olandese. Nella lotta della Riforma contro la gerarchia ecclesiastica l'episcopato era stato maggiormente colpito. Tra le cause dell'avversione luterana e calvinista contro l'episcopato il Grozio rileva la « longa atque inveterata jam plane episcopalis offici depravatio ».

Nella lotta contro l'episcopato i riformatori miravano a dimostrare ai loro seguaci che non sete di onori, di ricchezze li moveva contro il Papato, ma l'amore del vero e del bene, il desiderio della uguaglianza nella dignità sacerdotale. La Riforma fu l'insurrezione del basso clero contro le alte autorità ecclesiastiche; lo spirito democratico che la informava doveva renderla ostile alle differenze di grado nell'esercizio delle funzioni religiose.

Il Grozio non partecipò nè a questa avversione, nè a questo spirito democratico. Egli riconobbe le ragioni e l'utilità della gerarchia e in particolare dell'episcopato. Era convinto che « ecclesiasticum regimen sequitur formam regiminis civilis », deve cioè modellarsi sul reggimento civile e come questo fondarsi sulla distinzione e sulla gerarchia dei gradi. Il pericolo di abusi e di corruzioni era eliminato se la gerarchia ecclesiastica era, come in Inghilterra, subordinata al potere sovrano. La questione non si risolveva finchè da un lato i riformati negavano l'origine divina della dignità episcopale, e la opponevano alla legge divina, all'interesse della Chiesa e della fede, e d'altra parte gli anglicani insistevano sul fondamento divino e sulla necessità della gerarchia. Per il Grozio l'episcopato non è istituto del diritto divino e il *jus ordinandi* non è condizionato alla qualità episcopale. In ciò concordava coi riformati, ma da essi si distingueva sostenendo l'origine apostolica dell'episcopato, la sua utilità per la Chiesa. Non essendo di diritto divino, l'episcopato non doveva costituire ragion di dissenso insuperabile tra le diverse Chiese protestanti, nè era di ostacolo alla loro « fraterna unità ».

Il Grozio aveva ragioni particolari per essere favorevole alla istituzione episcopale (1). Anche la Chiesa come lo Stato doveva esistere in forme esteriori, costituite di parti coordinate e subordinate ridotte a unità. L'organizzazione gerarchica che la Chiesa aveva ereditato dalla sapienza romana era condizione imprescindibile di forza e di unità. La Chiesa ai fini della sua conservazione e del suo sviluppo ha una vita giuridica e politica analoga a quella dello Stato. In progresso di tempo il Grozio do-

(1) Non fu forse estranea al Grozio la preoccupazione di far piacere a Giacomo I e di favorire l'unione della chiesa anglicana con le chiese riformate. Ciò si rivela dalle lettere scambiate col Casaubono e coi teologi inglesi.

veva accentuare questo punto di vista e se non accolse l'idea della origine divina dell'episcopato, ne avvertì sempre più la necessità e il valore ai fini dell'unità della Chiesa e della pace cristiana. La difesa dell'episcopato e della gerarchia non era contro la tesi del *jus in sacra* del sovrano; ne era anzi la conferma, poichè venuto meno col Papato il principio unificatore della gerarchia ecclesiastica, solo il sovrano, per la divina missione di cui era investito, era in grado di rappresentare l'esigenza dell'unità e impedire gli antagonismi tra le due gerarchie, laica ed ecclesiastica. In una fase posteriore dovevano rivelarsi le simpatie e l'ammirazione del Grozio per l'istituzione del Papato tanto da far credere che egli abbandonasse la Chiesa riformata per aderire al cattolicismo romano. La conversione del Grozio non ha fondamento storico come fu anche recentemente dimostrato (1). Ma non può negarsi che il Grozio negli ultimi anni della sua attività guardasse all'organizzazione cattolica romana come a quella che meglio potesse garantire l'unità delle Chiese. Non poteva oramai per tale compito aver fiducia nello Stato che aveva bandito lui e i Rimostranti e che si manteneva coi mezzi del fanatismo e della intolleranza (2).

23. — La tesi sostenuta dal Grozio nel *De Imperio* non aveva probabilità di esser accolta. nè risolveva le difficoltà in cui si dibatteva il governo olandese. Essa prestava facile fianco alla critica e alle false interpretazioni. Un avversario, il Lubbertus, si faceva eco del sentimento comune quando affermava che il Grozio tutto affidava al sovrano, anche il potere di decidere in materia religiosa senza il consiglio e la cooperazione del sinodo. Chi non penetra a fondo il pensiero del Grozio e dimentica la sua profonda religiosità può veramente credere che egli volesse asservita la Chiesa allo Stato e abbandonasse le sorti della fede e della vita religiosa al criterio incerto, mutevole della « salus publica ». Nè vale rilevare che egli voleva circondato l'esercizio del *jus in sacra* da parte del sovrano da due cautele: l'una che fosse osservata la legge divina e che nelle cose non necessarie alla fede il sovrano informasse la sua azione « ad moderata et pacata consilia quibus unitas quamvis inter dissidentes contineatur »; l'altra ch'egli mirava solo all'ordinamento pubblico delle Chiese, nè voleva in nessun modo perseguitato alcuno « ob id quod animus ipsi bona fide de rebus sacris dictat » (3). Malgrado queste riserve il *jus sacrum* da lui attribuito al sovrano doveva apparire tanto esteso da togliere ogni autonomia alla vita religiosa. La quale in tutte le sue ma-

(1) Cfr. Schlüter, *op. cit.*, p. 109 e seg

(2) Cfr. del Grozio gli scritti del periodo unionistico delle Chiese (1640-45): *Via ad pacem ecclesiasticum*; *Animadvers. in Animadvers Votum pro pace ecclesiastica*; *Riveretani Apologia* in *Opera theol.*, vol. III, cit.

(3) Cfr. Grozio, *Apologeticus*, cit., c. XIX, p. 322.

nifestazioni più essenziali, dalla dottrina al culto, dal reggimento alla nomina dei ministri e alla convocazione dei sinodi, era sottoposta al volere del sovrano. Così intesa, la dottrina del Grozio può con lo Schlüter dirsi penetrata di spirito umanistico, e può sembrare un ritorno alla concezione antica dello Stato secondo cui la funzione sacra era un aspetto necessario della attività politica.

Tale affermazione e tale interpretazione della dottrina del Grozio non regge. Se ebbe educazione umanistica ed ebbe in comune cogli umanisti il culto per gli antichi, in religione inclinò a forme mistiche, moralistiche che lo allontanarono dagli umanisti. Concepì la religione come sentimento del cuore e serietà morale; fu contro ogni velleità critica razionalistica in materia di dogmi; fu contro l'idea di una religione naturale. La religione non è per Grozio riducibile a scienza, non può essere che dogmatica e rivelata. Caratteristica la sua fede ingenua nei miracoli, (che non costituivano ancora per lui un problema come nell'età di Spinoza), la sua serena fiducia nell'opera della Provvidenza, il suo rispetto per l'autorità, la completa assenza dall'opera sua di ogni presentimento della riforma filosofica cartesiana.

Se di una derivazione umanistica del *De Imperio* non può parlarsi, non può neppure sostenersi cogli avversari che la tesi in quello sostenuta significasse l'asservimento della Chiesa allo Stato; poichè lo Stato quale il Grozio in quest'epoca concepiva era pur sempre lo Stato personificato nel principe cristiano che riconosce sopra di sè, come vincolante, la legge divina ed esercita il *jus in sacra* per la natura del potere che Dio gli ha concesso. La dottrina del Grozio deve porsi in rapporto con la crisi della coscienza religiosa e politica protestante nella fase che precedette e preparò la guerra dei trent'anni. Consolidatasi oramai di fronte al cattolicesimo romano, la Riforma dovette superare il particolarismo delle confessioni e coordinare le sue esigenze con le finalità dello Stato assoluto al quale non erano estranei gli interessi religiosi e morali dei popoli. Lo Stato non poteva più rappresentare come per Lutero il frutto della colpa, un male necessario, nè con Calvino poteva intendersi come strumento di fini religiosi. L'avversione del Grozio ai luterani e ai calvinisti non era solo determinata da dissensi teologici, ma anche da vedute politiche profondamente diverse. Lo Stato appare già a lui un'istituzione del diritto naturale e razionale voluta da Dio per attuare la vera idea cristiana nella sua universalità, non in una forma particolare di confessione religiosa. Ogni singolo Stato doveva farsi organo di questa coscienza religiosa cristiana comune e preparare le condizioni per una intesa di tutti i popoli in un'opera concorde di civiltà penetrata di spirito etico-cristiano. L'idea del Grozio andava oltre le condizioni dei tempi e le condizioni degli animi. Nè lo Stato godeva presso i popoli di tanta autorità da farsi or-

gano di un'idea morale e spirituale, nè la vita religiosa protestante era in grado di superare le divisioni delle sette. Perciò gli sforzi diretti in tal senso del Grozio e del governo olandese fallirono tragicamente. Per mero caso l'apostolo non divenne martire della sua generosa idea.

24. — Le vicende postume del *De Imperio* sono legate a quelle dell'autore e della sua patria. Il manoscritto era nel settembre del 1614 inviato in esame all'amico Vossio che preparava un lavoro sullo stesso argomento (1). Da lettere al Vossio nei primi del 1617 risulta che il Grozio lavorava a rivedere e a correggere l'opera sua (2). Compiuta alla fine di marzo la revisione, rinviava l'opera al Vossio per averne nuovamente il parere e perchè gli indicasse i punti che potevano, malgrado ogni proposito in contrario, esasperare gli animi. Solo alla fine di maggio il Vossio rimandava il *De Imperio* e forse anche per suo consiglio il Grozio ne rimetteva copia a Giovanni Overall, vescovo di Lichfelden e al Prof. Lingelsheim ad Heidelberg (3).

Si rendono così chiare le ragioni estrinseche che indussero il Grozio a ritardare la pubblicazione del *De Imperio*. Non era solo il parere di uomini eruditi, profondamente versati in teologia e nelle Sacre Scritture che egli invocava, ma desiderava essere rassicurato che dalla pubblicazione non ne venissero viemaggiormente eccitati gli animi in un momento

(1) Cfr. sopra p. 47 n. 1. Lo scritto del Vossio fu pubblicato postumo nel 1669 ad Amsterdam col titolo: *Dissertatio epistolica de jure Magistratus in rebus ecclesiasticis*. Fu riprodotto nell'*Epistolario*, cit. p. 462-497 ed ha la data del 10 febb. 1616. E' una dissertazione in forma epistolare in relazione al *De Imperio* che il Grozio gli aveva inviato in esame. Il Grozio non vi è mai ricordato, ma le allusioni a lui e all'opera sua sono tali da escludere ogni dubbio (cfr. p. 10, 62). Chiama aureo il suo libro e si augura esca presto alla luce nell'interesse della Chiesa e dello Stato. Lo scritto del Vossio è in gran parte rivolto a criticare sul terreno teologico e biblico il Wallaeus che aveva sottoposto ad aspra critica l'opera di Uitenbogaerd di cui v. sopra nota 1 a pag. 48. — Lo scritto del Vossio è in stretto rapporto cogli avvenimenti di quegli anni. E' presumibile sia rimasto tra i ms. del Grozio messi in luce dal figlio presso l'editore Blaev il quale lo pubblicava quasi contemporaneamente alle opere teologiche del Grozio.

(2) Cfr. lettere al Vossio 31 dic. 1616 e 6 genn. 1617. In data 12 genn. 1617 scrive « Multa ad librum meum de Summarum Potestatum imperio sparsim adjeci ». In lettera successiva del 19 genn. accusava ricevuta della dissertazione del Vossio « super jure Potestatum » da lui richiesta (cfr. lett. 31 dic. 1616) e aggiunge: « dabo operam ut quamprimum laborem meum absolvam ». Il lavoro di revisione si protrasse nei mesi di febbraio-marzo e al primo di aprile scriveva al Vossio. « Emendavi jam ac supplevi quae emendanda aut supplenda videbantur in nostra De Imperio circa sacra commentatione. Itaque remitto tum id exemplum quod mea manu interpolatum vides, tum duo altera quae ad ipsum sunt conformanda. Velim tamen si fieri potest antequam exscriptoribus tradas ipse librum relegas et si quid est quod mutandum putes me moneas. Imprimis autem volo te arbitro ea omnia deleri quae non tam ad rem pertinere quam ad exasperandos animos videbuntur; quamquam enim ut ea carerem sollicitus fui, non ignoro tamen quam multa nobis in scribendi calore obrepant ». Cfr. *Epistolario* cit. Lett. 493, 497, 498, 501, 508.

(3) Cfr. *Epistolario*, cit. lett. 513, 12 giugno 1617 al Vossio e lett. 514, 17 giugno 1617, a G. M. Lingelsheim. Questi rispondendo in data 9 agosto 1617 (ivi lett. 524) gli annunciava che aveva consegnato il ms. per averne il giudizio a Brederode (console olandese) a Paraeus e a Scultetus. Cfr. anche notevole lettera del Grozio al Lingelsheim a illustrazione della sua dottrina (Lett. 528, 2 sett. 1617; Lett. 529, 9 sett. 1617).

in cui l'appoggio dato dal principe Maurizio ai Controrimostranti creava serie preoccupazioni al governo che fino allora aveva, anche per il parere del Grozio, resistito alla richiesta avversaria di convocazione del sinodo nazionale.

Dall'invio e dalla diffusione del manoscritto negli alti ambienti ecclesiastici inglesi il Grozio si riprometteva di averne l'appoggio per la risoluzione pacifica della crisi della sua patria. In lettera al vescovo Overall (9 luglio 1617) si raccomandava che l'opera fosse data a leggere « iis quorum judicio aliquid tribuis », affinchè « collecta omnium judicia, si impetrari id potest, cum libro ad me redeant ». E al vescovo Eliense (Andrewes), a cui l'Overall aveva rimesso il *De Imperio*, il Grozio scriveva in quello stesso anno pregandolo di leggerlo ed eventualmente correggerlo « conscio etiam rege » (1). Senonchè i sentimenti inglesi nei riguardi della politica religiosa olandese si erano mutati. Ciò può desumersi da lettera di quell'anno 1617 all'Overall in cui Grozio risponde ai dubbi sollevati dal vescovo Eliense e da altri eruditi inglesi sulla tesi relativa al diritto del sovrano di decidere anche senza e contro i sinodi. Grozio difende la sua tesi osservando che « sicut post judicium Ecclesiae singuli de fide sua judicant, ita et reges ad ea agenda quae non possunt agere nisi reges » (2). Essendo morto il Casaubono (luglio 1614) il Grozio fondava la sua speranza per l'appoggio inglese sui vescovi Eliense e De Dominis che avvicinavano il re e ne conoscevano i sentimenti. Col De Dominis ebbe scambio di lettere in quell'anno 1617. In una lettera si lagna del contegno del legato inglese in Olanda che in un discorso aveva inveito contro i Rimostranti in termini « ut vix quicquam dici posset hostilius ». Ciò doveva diffondere la persuasione che il re Giacomo era contrario al governo e di ciò il Grozio nella lettera al De Dominis si dimostra amareggiato e si augura che « is, cuius in manu sunt corda Regum, Serenissimi Regis animum inflecteret, ut missis viris idoneis ad disceptandas huius generis controversias, rerum nostrarum status certius explanaret, cognito malo facile aptissima remedia inventurus ». E quasi precorrendo gli eventi esclamava con senso di scoramento: « Pellitur e medio sapientia; vi geritur res » (3).

L'appoggio inglese alla causa arminiana non venne e il re mostrava sempre più disinteressarsi delle questioni interne olandesi, forse prevedendo la inevitabile prossima caduta del governo (4). Di un reale mutamento di idee del re e dei teologi inglesi in ordine ai sinodi accenna il

(1) Cfr. *Epist.* cit. lettera 543.

(2) Cfr. *Epistolario,* cit. lettera 543.

(3) Cfr. *Epistolario,* cit. lett. 542, ott. 1617. In questa lettera il Grozio presenta al De Dominis come già all'Overall, un certo Pietro Hoofdius « optimo natus genere » latore di lettere e informatore delle cose olandesi.

(4) In lettera al Vossio del 14 marzo 1618 il Grozio scriveva: « Rex multis significavit nolle se ultra nostris controversis implicari ». Cfr. *Epist.* cit. lett. 564

Grozio nell'*Apologeticus*, ma aggiunge anche che la mala fede degli avversari riuscì a far credere al re « propositum esse Hollandiae proceribus placita quaedam tueri a receptis universis dogmatibus aliena »; insinuando oltre a ciò il sospetto nel re che « in republica aliquid agitatum in ipsius injuriam » (1). Comunque sia di ciò il governo olandese nel 1618 a non lasciar nulla d'intentato per la causa della pace, permise la convocazione del sinodo nazionale, purchè « negotium omnem ad ferendam sententiarum diversitatem, non ad partium alteram damnandam dirigeretur » (2). Ma ciò non valse a scongiurare la sopraffazione degli avversari. Poco dopo la convocazione del sinodo a Dordrecht il 29 agosto 1618 le soldatesche del principe Maurizio s'impadronirono violentemente di Oldenbarneveld e di Grozio. Alla condanna a morte del primo seguì, con procedimento illegale, il 18 maggio 1619 la condanna del Grozio alla confisca dei beni e al carcere a vita. Una fuga avventurosa il 22 marzo 1621 gli permise di rifugiarsi a Parigi, ove attese alla preparazione del *De jure* pubblicato nel 1625 (3). Il succedersi di tanti avvenimenti doveva ritardare prima, impedire poi la pubblicazione del *De Imperio*. In una lettera al fratello del 1° dicembre 1617 osservava che aspettava sempre di ritorno il *De Imperio* dagli amici d'Inghilterra e Germania per valersi del loro giudizio (4). La preparazione del *De Iure* doveva, nel periodo che seguì la sua liberazione, assorbire interamente l'attività del Grozio. In una lettera al Vossio dell'agosto 1625 accenna a sollecitazioni per la pubblicazione del *De Imperio* a Parigi, ma aggiunge che non vi consentì perchè si pretendeva la soppressione di tutti i passi ricavati da scritti protestanti, ciò che a lui dispiaceva (5).

25. — Cause anche più profonde dovettero distogliere il Grozio dalla pubblicazione. L'opera era troppo legata a una situazione storica e politica che gli avvenimenti avevano superato. Non vi era da sperare in un ritorno alla politica da lui sostenuta. La guerra dei trent'anni allora in pieno sviluppo stava a dimostrare come l'era dell'intolleranza e delle lotte religiose non era chiusa. Da Parigi, ove egli si trovava, il Richelieu dirigeva la politica europea con mire e metodi che non erano quelli di uno Stato informato alle leggi divine. I dissensi religiosi coprivano contrasti di ordine politico e la religione appariva veramente nelle mani del-

---

(1) Cfr. *Apologeticus* cit., c. VI, p. 102 « Non nego aliquot post annos ab eodem Rege diversum consilium datum esse super indicendi sinodo comuni.

(2) Cfr. *Apologeticus* cit., c. VI, p. 111

(3) Scrisse e pubblicò nel 1622 a Parigi l'*Apologeticus* a difesa sua e degli amici, a dimostrare l'illegalità del processo, l iniquità della condanna, con una critica stringente dei singoli capi d'accusa.

(4) Cfr. *Epistolario* cit. lett. 212.

(5) Cfr. *Epistolario* cit. lett. 548

lo Stato quello strumento di dominazione e sopraffazione che gli avversari del Grozio avevano contro di lui deprecato.

Gli anni passati in prigionia furono anni di studio e di meditazione. I casi della vita fornirono al Grozio occasione di rimeditare il problema religioso, di riaffermare la sua fede nella verità del Cristianesimo, di tesserne l'apologia a santificazione propria, a edificazione altrui (1).

Il problema giuridico attrasse anche e particolarmente la sua attenzione. In una lettera al Vossio dalla prigionia di Löwestein scriveva: « juris studium per multas occupationes intermissum repeto ». Chi pensa al grande successo del *De Jure* in confronto all'oblìo in cui cadde quando fu reso noto il *De Imperio* può credere che tra le due opere non vi sia alcun rapporto, cosicchè l'esumazione nostra di quest'opera dimenticata del Grozio può sembrare fatta a mero scopo d'indagine erudita. Il fatto che il *De Imperio* fu pubblicato postumo nel 1647, a grande distanza dagli avvenimenti politici religiosi che lo avevano determinato, spiega, anche se non giustifica, la generale incomprensione di questa tra le opere minori del Grozio che egli ha più meditato e a cui annetteva tanta importanza.

Il confronto del *De Imperio* col *De Jure* è dei più istruttivi, perchè da esso risulta chiaramente che il *De Jure* non è una rivelazione improvvisa del genio di Grozio, ma è solo l'ultima matura fase del suo pensiero. Nulla apparentemente di comune tra le due opere così vicine nel tempo. Il *De Imperio* per il metodo e la forma esteriore appartiene alla tipica letteratura protestante dell'epoca. Ma chi va oltre l'apparato di erudizione biblica, teologica, storica, può in esso rilevare la coscienza viva dei problemi giuridici e politici che il *De jure* doveva diversamente risolvere. Il *De Imperio* si fonda sul presupposto che Chiesa e Stato sono entrambi valori supremi e armonizzano tra loro se considerati nei loro elementi essenziali e universali. Poichè se la Chiesa è istituzione del diritto divino, lo Stato è a sua volta istituzione del diritto naturale ed è voluto da Dio che creò l'uomo dotato di razionalità.

Affermando la naturalità del potere sovrano, il Grozio reagiva alla concezione medioevale dello Stato, rinnovata e accentuata dalla Riforma, secondo cui lo Stato è l'opera della corruzione, è strumento nelle mani di Dio per contenere gli egoismi umani ed attuare i fini eterni. Per Grozio lo Stato, considerato nella sua natura universale, non può non essere sovrano, non può non imporsi e sovrastare a ogni altra forma di vita, poichè esso solo ha l'*imperium*, ha il potere imperativo e coattivo.

---

(1) Scrisse in quegl'anni in olandese sulla verità della religione cristiana che comparve poi in latino (1627) col titolo: *De veritate religionis christianae*. Fu la più popolare delle sue opere e la più letta in tutto il mondo cristiano. Basti considerare il gran numero di edizioni e di traduzioni in tutte le lingue. Cfr. VAN MEULEN, *Bibliografia di Grozio*, Aja, 1927, pag. 34 e seg. e *Grotiana* I (Aja, 1928) pag. 23; II (1929) p. 42.

Come per la concezione dello Stato, così il Grozio si contrapponeva al mondo protestante nel modo di intendere la Chiesa, la quale partecipa per lui della legge divina non solo nella sua forma invisibile, ma anche nella sua forma ed esistenza visibile, cioè politica e sociale. La socialità è inerente alla natura della Chiesa. Nella quale non tutto è divino e puro; molto in essa è aggiunta umana, è prodotto inevitabile della vita storica. Salvaguardare la purezza del Cristianesimo evangelico dalle ulteriori deturpazioni, non può essere compito di una particolare confessione religiosa, intollerante nel suo particolarismo, ma dello Stato che non può non essere cristiano per la sua origine, per la sua natura, per i suoi fini, e che nello stesso tempo è al disopra e al difuori delle forme particolari di vita religiosa, dai cui contrasti veniva allora ad esso il maggior pericolo. In ordine a questo cristianesimo comune a tutte le confessioni doveva esplicarsi il diritto *circa sacra*. Non trattavasi di diminuire la Chiesa di fronte allo Stato, poichè questo riconosceva sopra di sè tutto il valore vincolante del diritto divino e della Chiesa che ne era l'espressione visibile e perenne.

L'idea dell'unità delle Chiese protestanti sotto l'alta sovranità dello Stato doveva essere dal Grozio ripresa ed allargata, ma non senza prima sciogliere lo Stato da qualsiasi presupposto teologico. Ciò doveva fare nel *De jure*, ove è affrontato il problema del diritto naturale e del fondamento giuridico e non più solo etico-religioso dello Stato. In ciò sta la novità e l'importanza storica del *De Jure* concepito e condotto a termine quando la guerra dei trent'anni sconvolgeva tutti i paesi d'Europa. Il problema della pace che nella piccola sua patria era ancora legato alle lotte di religione, a Parigi doveva a lui rappresentarsi nei rapporti fra diversi Stati in lotta di egemonia fra loro. Lo Stato gli appariva ormai non più solo organo dell'idea etico-cristiana, ma espressione dell'idea universale umana contro la politica degli interessi degli Stati nazionali.

Per l'attuazione del nuovo compito doveva lo Stato farsi organo di un diritto naturale a tutti comune. L'idea di un diritto naturale che fosse norma immutabile del diritto positivo non era nuova; ma nuovo ne era il fondamento, cioè l'uomo considerato nella sua natura razionale e sociale. Non era più la visione intellettualistica di un ordine naturale esterno allo spirito e neppure la partecipazione della ragion umana a quella divina, ma era l'espressione della spiritualità e razionalità umana senza presupposti nè naturalistici, nè teologici. Con ciò si dava un fondamento e una norma sicura e uniforme alla volonta nella creazione delle istituzioni politiche. Dalla tradizione calvinista potè trarre il Grozio l'idea contrattuale dello Stato, ma nel *De jure* il patto perde ogni significazione empirica e si trasforma in un concetto giuridico formale che trae forza e autorità dal diritto naturale. Nel *De Imperio* l'idea di un diritto naturale è ancora sempre in stretta dipendenza dal diritto divino, e questo, almeno nelle sue forme certe e

definite, vincola il sovrano e giustifica in caso di violazione la resistenza passiva dei cittadini. Nel *De jure* lo Stato è istituzione del diritto naturale volontario; si genera dal patto e l'individuo ne subisce la sovranità perchè trova in esso il godimento pacifico del diritto rispondente alla sua natura sociale.

La dottrina del diritto naturale nella trattazione sistematica del *De jure* permise al Grozio di dare alla nozione del *jus sacra* un nuovo, più ampio fondamento. La Chiesa rimane la depositaria della legge divina e in base ad essa esplica la sua attività; dal canto suo lo Stato si pone come rappresentante di una legge non meno immutabile ed eterna. Lo Stato cessa di esercitare la funzione divina, ma esso diventa l'organo del diritto di natura valido « etsi Deus non daretur ». Il diritto naturale non più derivato dal diritto divino vale per i credenti di qualsiasi confessione religiosa, anche per gli atei, e origina una legislazione universale. Anche per la teologia scolastica, rinnovata dalla Riforma, lo Stato e il diritto appartengono al diritto naturale non assoluto, quale era possibile in una condizione d'innocenza originaria, ma relativo, rispondente alla natura umana corrotta. Il Grozio non respinge la distinzione, ma la supera mediante il postulato della razionalità che è attributo dell'uomo prima e dopo il peccato. Lo Stato e le istituzioni giuridiche possono ben essere costruzione del volere umano e fondarsi sul consenso, ma la volontà che le crea deve svolgersi secondo una norma di natura che implica la conservazione della società. Lo Stato cessa di essere strumento di Dio, acquista valore umano, autonomo, serve a fini razionali e universali. Ciò che nelle azioni umane è conforme a ragione è voluto da Dio. Ed ecco al Grozio dischiusa la via per conciliare l'umano col divino, la Chiesa con lo Stato. La comunità cristiana si confonde oramai con l'umanità; il vincolo umano è sinonimo di vincolo cristiano, anche se nell'umanità opera la ragione e solo indirettamente Dio. L'uomo che opera nello Stato in conformità alla sua vera e costante natura non è più l'uomo debole, imperfetto, corrotto della tradizione scolastica e protestante, ma è l'uomo nell'integrità del suo essere quale può concepirsi in uno stato perfetto in cui domina la legge razionale, ossia divina. Poichè per Grozio il divino e il razionale si equivalgono e il soprannaturale non è ancora ciò che è contro natura, ossia contro ragione. La Chiesa, espressione della legge e del volere divino, si inserisce nello Stato, espressione della legge e del volere razionale umano (1) .

(1) Che nel *De jure* (libro II c. 20, § 45 e segg.) il Grozio assorga al concetto di religione naturale nel significato che questa espressione doveva avere nell'età posteriore a noi non sembra. (Contro cfr. De Ruggiero, *Storia d. fil.*, Parte III. vol. II, p. 98). La religione *vera* di cui qui parla, comune a tutte le età (prima e dopo Cristo) è quella stessa di cui tratta nel *De veritate*, cioè la religione cristiana fissata nei dogmi fondamen-

Da questo elevato punto di vista Chiesa e Stato si integrano e armonizzano. E Grozio potè vagheggiare l'unione degli Stati e delle Chiese sul comun fondamento del diritto naturale, espressione ad un tempo della ragion umana e divina. I contrasti sono possibili solo in quanto Stato e Chiesa sono considerati empiricamente. L'uomo non è solo ragione, ma senso e solo nelle forme dell'*appetitus societatis* intende le esigenze razionali della sua natura. Analogamente la legge divina non può sottrarsi ai limiti della relatività storica. Ma appunto in ordine ai contrasti esteriori, empirici rimane integra, assoluta la sovranità dello Stato, il quale solo può disporre di mezzi coattivi e attuare la pace coi mezzi forniti dal diritto. E per contrasti esterni su cui si svolge l'attività dello Stato, il Grozio anche nel *De jure* intende non solo quelli riguardanti la vita esteriore della Chiesa, ma anche i contrasti dottrinali in quanto cadono sui dogmi essenziali non solo alla salute eterna, ma alla conservazione della vita sociale.

Ritorna nel *De jure* le tesi del *De Imperio* relativa al diritto dello Stato *circa sacra*, ma ritorna dopo la netta separazione tra la funzione divina della Chiesa e quella naturale dello Stato, tra il diritto divino e il diritto umano. Lo Stato non esercita più il *jus in sacra jure divino*, ma solo *jure naturali*, per il compito a lui spettante da natura di garantire l'interesse supremo della pace ai fini dell'unità temporale e spirituale dell'umanità. Tale unità era possibile alla condizione che le singole Chiese empiricamente differenziate, trovassero nella legge divina pura, espressa nel Vangelo, la base comune d'accordo, e d'altra parte gli Stati cercassero l'unità della loro destinazione nella accettazione dei principî del diritto naturale. Fu questo ideale che confortò gli ultimi anni della tribolata esistenza del Grozio, nè valsero a fargli perdere la fede nel suo trionfo nè le persistenti rivalità delle sette protestanti, nè l'accentuarsi degli interessi antagonistici ed egemonici degli Stati nazionali in via di formazione. E sperò nel cattolicesimo romano, la cui superiorità, rispetto alle chiese protestanti, faceva consistere nell'idea della cattolicità che lo informava, nel valore sociale che esso riconosceva alla religione, nell'organizzazione rigidamente unitaria e assolutistica del dogma e del culto (1). Anche perciò era superato nel *De jure* il punto di vista ancora ristretto del *De Imperio* ed era accentuato il distacco dagli arminiani. Senza rinunciare all'ideale protestante della religiosità intima, il Grozio potè vagheggiare l'unione dei cattolici e protestanti sulla base del cristianesimo primitivo, rivissuto

---

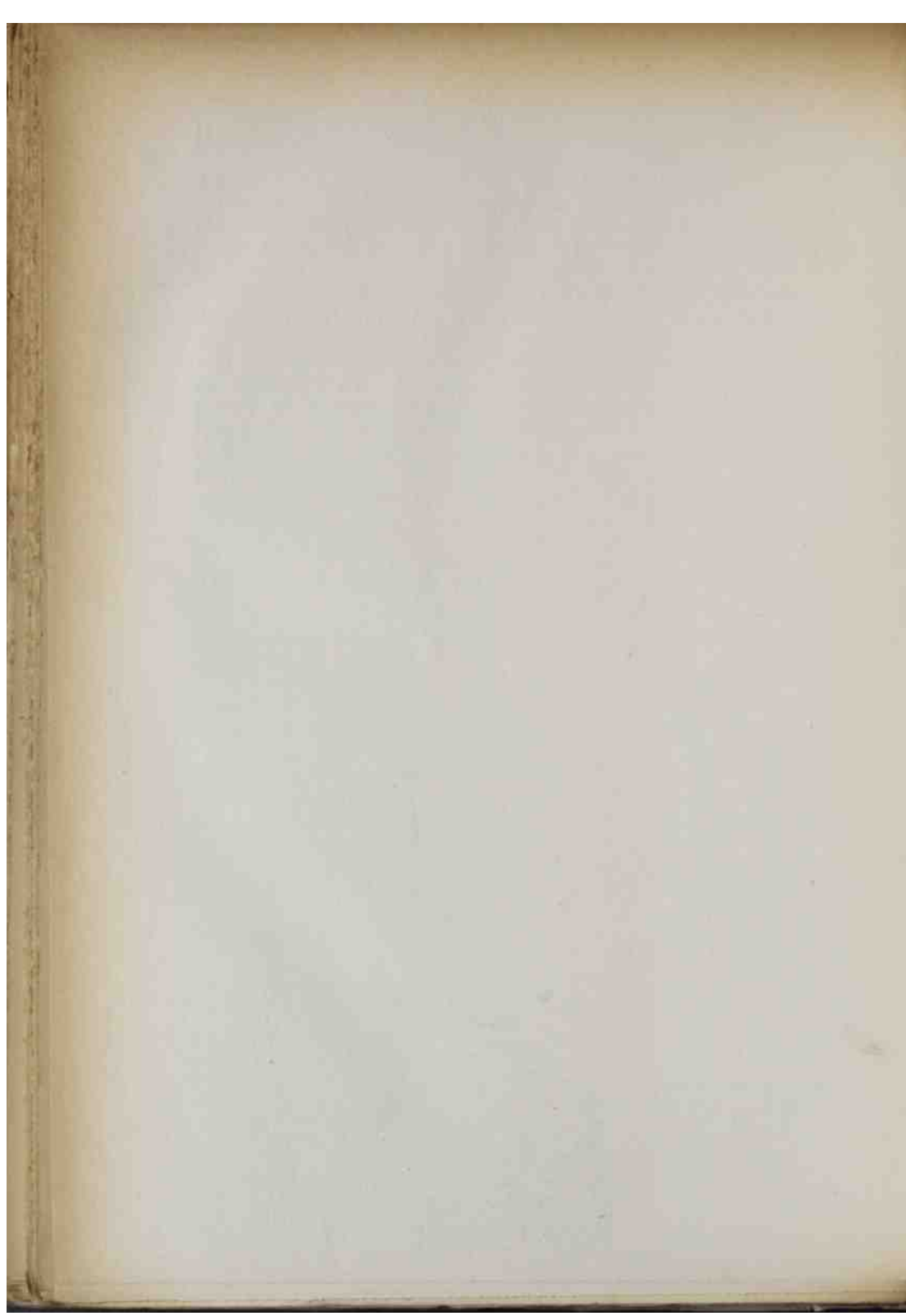
tali che posson servir di base per una religione comune ai popoli cristiani e che lo Stato cristiano deve difendere anche coattivamente

(1) Degne di rilievo sono le lettere scritte dal Grozio al gesuita francese Dionisio Petavius (1583-1652) negli anni 1641-42 per averne il parere intorno ai suoi lavori esegetici sull'antico e nuovo Testamento e per averlo alleato contro Riveto nella causa della pace religiosa in accordo col papato. Le lettere in numero di sei si trovano nella raccolta delle *Epistolae* cit.

nelle sue ragioni etico-sociali. Sulla unificazione religiosa dell'umanità il Grozio doveva fondare i suoi progetti di pace universale, da lui concepita come pace fra i popoli cristiani. Il problema della pace rimase ancora per lui il problema della pace e della giustizia cristiana nelle forme del diritto (1).

Non deve meravigliare se nel *De jure* alla dottrina delle *res sacrae* non corrisponde una particolare trattazione dei *jura circa sacra*. Il silenzio non si spiega solo con ragioni di opportunità. Lo Stato nel *De jure*, completamente laicizzalo e naluralizzato, non può più considerarsi in possesso di funzioni e di missioni sacre. La separazione tra lo Stato e la Chiesa tende a divenire la regola dei loro rapporti, in corrispondenza all'analoga separazione che si andava affermando tra il diritto e la morale. L'attività politica si faceva sempre più esteriore a misura che si interiorizzava la vita etica e religiosa. L'età del Grozio era chiusa e si prepara la giustificazione filosofica del *jus in sacra* tipicamente espressa dallo Spinoza.

---

(1) Cfr. DEL VECCHIO, *Il fatto della guerra e l'idea della pace*, 2ª ediz., Torino, 1911, pag. 58.

III

La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del « jus sacrum » (1)

1. — Verso la metà del 1665 Spinoza abbandonava le meditazioni metafisiche, interrompeva l'*Etica*, già ultimata almeno a tutto il libro terzo, entrava nel vivo delle questioni religiose e politiche del suo paese, preparava il *Tractatus theologico-politicus* pubblicato anonimo nel 1670 quasi a far dimenticare l'autore per dar rilievo ai principî in esso proclamati.

Molto si discusse sulle ragioni di questa interruzione e sul nuovo orientamento del pensiero di Spinoza. Per lo più si insiste sulle circostanze esteriori, occasionali del *Trattato* (2). Lo stesso Spinoza in una lettera all'Oldenburg del settembre o dell'ottobre di quell'anno, dichiarava che a scriverlo era stato indotto dal proposito di difendere sè dall'accusa di eresia, di combattere i « praejudicia theologicorum », di affermare « omnibus modis » la « libertas philosophandi dicendique quae sentimus » (3). Tali ragioni accennano certamente a situazioni personali e a contingenze storiche. Noi crediamo che le esperienze sue proprie e le particolari vi-

---

(1) Estratto dalla « Rivista di Filosofia », XXI, 1930, pp. 306-344, con notevoli aggiunte nel testo e nelle note.

(2) Fin dal 1903 W. Meijer rilevava che le ragioni del *Tractatus* non sono filosofiche, ma essenzialmente religiose e politiche, in quanto esso era sopratutto indirizzato a garantire la libertà di coscienza e nello stesso tempo l'autorità e la sicurezza dello Stato (W. Meijer, *Spinozas demokratische Gesinnung u. sein Verhältnis, zum Christentum* in *Archiv. f Geschichte d Philosophie*, N. F. XVI, Bd. 1903, p. 456 e seg.). L'opinione del Meijer è anche quella del Freundenthal, *Spinozas Leben u Lehre* 1er Teil, 2e Aufl. herausg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, 1927 (la 1a ed. è di Breslau, 1903). Eccessiva ci sembra l'opinione di K. Fischer secondo cui il vero motivo del *Tractatus* fu l'amicizia di Spinoza con Giovanni De Witt (*Spinozas Leben Werke u. Lehre* 5e Aufl. Heidelsberg, 1909 Anhang p. 614-16).

(3) Cfr. Spinoza, *Epistolae*, (vol III delle *Opere* curate in 3a ed. da Van Vloten e Land, Aja, 1914) Ep. XXX.

cende politiche e religiose olandesi di quest'epoca, richiamando l'attenzione di Spinoza a problemi particolari e attuali, lo abbiano indotto a presentare la dottrina dell'*Etica* in forma e sotto aspetti che, mentre erano accessibili ai più, ne mostravano l'intima validità e fecondità pratica. Malgrado apparenze in contrario l'unità e la continuità del suo pensiero non sono compromesse nel passaggio dall'*Etica* al *Trattato*, e di ciò possiamo trovare conferma nella singolare soluzione data al problema del *jus sacrum* nel c. XIX del *Tractatus*, intorno a cui più vive si agitavano le passioni politiche del momento.

2. — Era una grave eredità della riforma il problema della sovranità in rapporto alle esigenze della vita religiosa dell'individuo. Il cartesianismo aveva complicato il problema associando nella stessa esigenza la vita del pensiero a quella della coscienza religiosa. In Olanda prima e più che altrove il problema si era posto e imposto, poichè vi si era conservata viva la duplice tradizione di Erasmo e di Calvino, di libertà e di intolleranza teocratica. L'equivoco della situazione era nel concetto della missione religiosa dello stato, che tutti, liberali e calvinisti, ammettevano, discordando nel modo di intenderne la natura, l'estensione. Tale missione si concretava nel riconoscimento di un vero e proprio *jus sacrum* spettante allo stato.

La questione dei *jura circa sacra* non presentava nei paesi cattolici l'interesse che doveva destare negli stati protestanti. In quelli la politica ecclesiastica finì per svolgersi nelle forme e secondo lo spirito del giurisdizionalismo, il quale procedeva dalla concezione dualistica dei poteri, civile e spirituale, ed esprimeva la tendenza dello stato assoluto a difendersi contro le usurpazioni secolari della chiesa romana a danno della autorità sovrana. Non era nella finalità del giurisdizionalismo intromettersi nella vita religiosa e nelle questioni teologiche. In ordine ad esse lo stato dichiarava la sua incompetenza, che era sopratutto indifferenza. Ma a misura che lo stato accentuava il suo agnosticismo in materia religiosa, esso avvertiva tutto il valore politico di un potere che dominava le coscienze, tendeva a sovrapporsi allo stato, di cui poteva costituire così una forza, come una ragione di debolezza. Di qui la politica giurisdizionalistica che era politica di lotta e di compromesso ad un tempo e che costituì l'antecedente storico negli stati cattolici della politica concordataria fondata sul presupposto dell'uguaglianza dei poteri e sul reciproco riconoscimento di diritti e di doveri.

Nei paesi protestanti e ancora nel secolo XVII in Olanda lo stato si sentiva investito di una missione divina: perciò doveva ignorare la tolleranza e l'agnosticismo religioso. La sua indifferenza poteva giustificarsi per ragioni di politica contingente in ordine alle confessioni religiose nate dalla Riforma e non contrastanti coll'essenza della fede cristiana.

Ma nei riguardi della sua chiesa, di quella che esso riconosceva come la vera depositaria e custode del verbo divino, lo stato si considerava l'erede di quei poteri di direzione, di vigilanza, di tutela già spettanti alla chiesa romana e che miravano alla integrità della fede e della disciplina religiosa. Di qui la posizione di privilegio della Chiesa di stato e la sua subordinazione anche nelle questioni dottrinali al potere civile.

Tale subordinazione incontrava una duplice resistenza: quella dell'individuo che opponeva allo stato il suo diritto inviolabile alla libertà di coscienza, quella del clero riformato calvinista, che non negava l'origine e la natura divina del potere civile, ma pretendeva che lo stato esplicasse il *jus sacrum* in armonia colla legge divina interpretata e fissata dai sinodi sotto la vigilanza e il controllo delle autorità ecclesiastiche. Ciò significava praticamente disconoscere il *jus sacrum* del sovrano, far di questo l'esecutore e spesso lo strumento di decreti emanati dalle autorità religiose con spirito di intolleranza e con proposito di persecuzione. L'Olanda dopo il sinodo di Dordrecht (1618) ne aveva fatto la dolorosa esperienza.

Malgrado la difesa di Episcopius (successo all'Arminio nella cattedra teologica di Leida) il sinodo di Dordrecht aveva condannato la dottrina del *jus sacrum* del Grozio, che era la dottrina dei Rimostranti e del governo di Oldenbarneveld (1). Il sinodo riconfermava la condizione di privilegio della religione riformata rispetto alle altre confessioni, sanciva la preminenza delle autorità ecclesiastiche in materia spirituale, l'obbligo del sovrano di rispettarne e applicarne le decisioni, di difendere la religione di stato come la sola vera, di vietare alle altre confessioni l'esercizio pubblico del culto e solo di tollerarne l'esercizio privato.

Le particolari misure di rigore contro i Rimostranti si giustificano da ciò che le loro opinioni religiose erano quelle del partito di opposizione al nuovo governo. Tale partito esprimeva una tradizione di politica nazionale che le persecuzioni rafforzarono e che incontrò sempre più largo favore presso le menti più illuminate del paese. Le vicende dei Rimostranti in Olanda sono per tutto il secolo XVII le vicende del partito liberale e insieme della dottrina del Grozio che voleva difesa l'autorità dello stato contro il potere ecclesiastico e praticata la tolleranza religiosa (2).

---

(1) L'Episcopius scrisse sull'argomento la *Disputatio de jure magistratus circa sacra* (1618).

(2) Per i contrasti teologici in Olanda nel secolo XVII cfr. LE CLERC, *Histoire des Provinces Unies des Pais-Bas*. Amsterdam. 1727-28, voll. tre. Nel 1° vol. (2ª ed. 1737) sono narrati gli avvenimenti dal 1560-1618: nel 2° (1728) dal 1618-60; nel 3° dal 1660 in poi. — Cfr. per le controversie intorno al *jus sacrum* l'opera di CH. THOMASIO, *Historia contentionis inter imperium et sacerdotium usque ad seculum XVI*. La 1ª ed. è di Halae, 1716, la 2ª del 1722. Abbiamo sott'occhio la 2ª la quale è arricchita di una appendice storico-bibliografica di supplemento al c. 17° delle sue *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae ecclesiasticae* (1ª ed. 1712, Halae; 2ª ed. acc. Halae, 1723). L'appendice tratta in particolare delle controversie « de jure summarum potestatum circa sacra » nel secolo XVII. Come è detto nel frontespizio la pubblicazione fu fatta « in usum auditorii thomasiani »

Nel decennio seguito al sinodo di Dordrecht, sopratutto fino alla morte di Maurizio d'Orange (1625) prevalse la politica di privilegio per la chiesa riformata e con essa la compressione e la persecuzione delle altre confessioni. I ministri del culto riconosciuto acquistano predominio nella vita pubblica e lo stato diventa troppo spesso strumento della loro intransigenza e del loro fanatismo. Gli atti di intolleranza e di persecuzione si susseguono in questo periodo in Olanda, così da far ricordare i sistemi inquisitoriali spagnoli. In particolare i Rimostranti furono privati degli onori, delle cariche nelle Università e nello stato e furono perseguitati anche nell'esercizio privato del culto.

Non perciò i Rimostranti rinunciarono a difendersi o si limitarono a una resistenza passiva. Li vediamo con energia non disgiunta da dignità protestare contro le persecuzioni e i sospetti di cui erano fatti segno, impugnare la legittimità del sinodo e delle sue deliberazioni, difendere sè e le loro dottrine contro l'accusa di eresia (1). Sopratutto protestarono contro la loro equiparazione alle minoranze religiose dissidenti, opponendo la loro ortodossia in seno alla religione riformata (2).

Dopo la morte di Maurizio d'Orange le misure contro i Rimostranti, se non abrogate, furono applicate meno rigorosamente. Vi contribuì l'ordinamento politico del paese che garantiva l'autonomia e l'iniziativa ai singoli stati federati, ciascuno dei quali applicava con libertà e varietà di criteri i decreti del governo centrale. In molte città e sopratutto in Amsterdam, anche per ragioni economiche, dominava uno spirito di moderazione e di tolleranza che permise ai Rimostranti di tenere pubbliche riunioni, di coprire cariche, di insegnare pubblicamente le loro dottrine (3). Ma la loro posizione legale non si modificò e la politica ecclesiastica sancita nel sinodo di Dordrecht rimase la politica ufficiale del paese (4). Di tale

---

(1) Cadono negli anni 1619-25 la *Confessione di fede dei Rimostranti* di Episcopius — la *Remonstrantia ministrorum exulantium ad Principem Mauritium* — l'*Apologeticus* del Grozio ecc. Per le misure di persecuzione contro i Rimostranti cfr. gli *Acta et scripta synodalia* (1622).

(2) Giovanni Uitenbogaerd (che dopo il sinodo di Dordrecht assunse nel 1619 la direzione dei Rimostranti) nella *Remonstrantia* inviata nel novembre 1618 agli Ordini, ai governatori delle Provincie, al principe Maurizio dichiarava: « Se in negotio religionis nihil commune habere cum Arrianismo, Socinismo, Pelagianismo, Papismo et similibus ».

(3) La richiesta dei Rimostranti agli Stati generali nel 1626 del libero esercizio del culto fu respinta. Ma Episcopius e Uitenbogaerd poterono ritornare in patria. All'*Accademia* istituita in Amsterdam furono chiamati a insegnare (1631) Vossio e il Barlaeus notoriamente liberali. In una scuola aperta dai Rimostranti in Amsterdam insegnava Episcopius. Anche il Grozio nel 1631 ritornava in patria, a Rotterdam: ma contro di lui erano sempre vivi l'invidia, l'odio, il ricordo della condanna e della fuga. Gli Stati generali emanarono un'ordinanza di imprigionarlo, per cui si indusse a lasciare definitivamente la patria. Lo Spinoza doveva recare ad esempio nel *Tractatus* (c. XX, 40) lo spirito di tolleranza dominante in Amsterdam nei riguardi delle confessioni religiose, con riferimento alle lotte tra Rimostranti e Controrimostranti.

(4) Ancora nel 1651 la religione riformata quale era stata definita dal sinodo di Dordrecht fu proclamata religione ufficiale.

politica i ministri del culto ortodosso, forti dell'appoggio popolare, furono costantemente fino ai tempi di Spinoza vigili e gelosi custodi, riconfermando in ogni occasione la loro intransigenza dottrinale, richiamando le autorità civili alla rigida applicazione dei decreti sanciti nel sinodo del 1618.

Particolare interesse hanno per noi le discussioni intorno alla *libertas prophetandi o philosophandi* e al *jus in sacra* che si protrassero in Olanda per tutto quel secolo. Negli anni in cui Spinoza cominciò a trattarne, due opposte dottrine intorno al duplice problema si erano andate consolidando. L'opposizione non era solo teorica, ma politica e rifletteva l'alterna vicenda dei partiti al potere. Dopo un lungo periodo di dominazione il partito orangista (che non celava le sue aspirazioni all'assolutismo monarchico e si faceva forte dell'appoggio dell'esercito, delle classi popolari, dei pastori calvinisti) per la morte improvvisa del venticinquenne Guglielmo II (nov. 1650) e per la reggenza che ne seguì, fu travolto dal partito avversario, costituito dalla borghesia ricca, illuminata, liberale, sopratutto della Provincia d'Olanda, che riconosceva per suo capo il gran pensionario d'Olanda Giovanni De Witt. Questi nel 1652 diveniva l'arbitro della politica interna ed estera del suo paese e per ventanni tenne di fatto il governo della cosa pubblica, imponendosi al rispetto degli avversari. Era da aspettarsi che col De Witt ritornassero in onore uomini e dottrine che i rivolgimenti del 1618 avevano proscritti, ma ritornavano in onore in un clima storico profondamente mutato. Ciò possiamo rilevare in ordine alle due accennate questioni della *libertas prophetandi*, o *philosophandi* e del *jus in sacra*.

3. — Quella « libertas philosophandi » di cui parla Spinoza nella lettera all'Oldenburg e che egli si proponeva nel *Trattato teologico* di difendere « omnibus modis » non era solo il frutto di una dura esperienza di vita in un'età in cui l'individuo non poteva sciogliersi da una determinata confessione religiosa senza incorrere in gravi sanzioni religiose e civili, ma era divenuta oramai una esigenza storica. Il dissidio tra teologia e filosofia era vivo e profondo in Olanda più che altrove in conseguenza del rivolgimento filosofico ivi provocato dalla penetrazione e diffusione del cartesianismo (1). Poichè se l'accordo della religione e della fede era

(1) Cfr. BOUILLIER F., *Histoire de la phil. cartésienne*, Paris, 1854, vol. I, p. 242 e seg. Combattè l'introduzione e la diffusione del cartesianesimo in Olanda Gisberto Voezio Contro il quale Cartesio scrisse nel 1643 la nota *Epistola* (aggiunta alle sue *Meditationes de Prima Philosophia*, Amsterdam 1658) in cui prendeva le difese di P. Regius (Pierre de Roy) che sosteneva a Utrecht la sua dottrina. Sulla quale si appoggiavano volontieri arminiani e sociniani, mentre i teologi ortodossi confondevano non sempre in buona fede il cartesianesimo con tutte le sette religiose dissidenti che miravano a scuotere l'autorità delle Scritture e dei sinodi. Cfr. anche per le polemiche con Cartesio e coi cartesiani in Olanda il THOMASIUS, *Histoire*, ecc., *Appendice*, cit., p. 637 e seg

il presupposto del cartesianismo, sopratutto nella sua prima fase, tale accordo era per lo più raggiunto sacrificando il senso letterale della rivelazione al senso metaforico e applicando il metodo razionale all'interpretazione dei testi sacri.

Ancora ai tempi di Spinoza, negli anni di preparazione del *Trattato*, aspre polemiche dividevano i seguaci di Giovanni Cocceio, insegnante a Leida, e i fautori di Gisberto Voetio di Utrecht, di cui gli uni, col favore dei sociniani e degli arminiani, inclinavano a una più libera interpretazione della Scrittura e coi cartesiani volevano fatta più larga parte alla ragione e alla libertà, mentre gli altri, in unione col clero ortodosso, consideravano una profanazione ogni tentativo diretto a subordinare alla ragione umana le verità rivelate. E il dissidio dal dominio filosofico e ideologico doveva passare al campo politico e alimentarsi dei dissidi che dividevano orangisti e repubblicani, sia perchè lo stato olandese era pur sempre uno stato confessionale, sia perchè fu facile ai teologi ortodossi presentare la filosofia cartesiana come pericolosa agli interessi non solo della religione, ma dello stato, in quanto favoriva il libero esame e scalzava il principio di autorità sostituendovi l'arbitrio individuale. Il dibattito non era solo, come ai tempi del Grozio, tra scuole teologiche diverse, ma tra fautori della libera speculazione e quelli che la negavano. E si ebbero in molte città olandesi decreti di condanna di Cartesio e della sua filosofia. Lo stesso De Witt che reggeva la politica del paese, a pacificare gli animi provocò dagli Stati d'Olanda una specie di regolamento di competenza tra filosofia e teologia, per il quale erano assegnati a ciascuna di esse « les bornes et les limites dans les quelles elles devaient se renfermer, sans empiéter l'une sur l'autre, à fin d'éviter tante confusion et tout désordre » (1). Naturalmente nessuna delle due parti rimase soddisfatta della decisione e i dissidi continuarono inaspriti dalla passione politica che moveva ciascuno di esse.

Sappiamo con quale ardore nel soggiorno di Rijnsburg Spinoza si applicasse allo studio di Cartesio, di cui pubblicava nel 1663 in riassunto e « more geometrico » i principi di filosofia. Fin da quest'epoca egli aveva intrapreso nell'*Etica* la soluzione dei problemi metafisici in fuori da qualsiasi presupposto teologico, secondo la logica e lo spirito del cartesianesimo. Di questo egli accoglieva la tesi della necessaria armonia e della identità sostanziale della filosofia e della religione. L'*Etica* doveva culminare nella conoscenza di noi e delle cose in Dio; questa conoscenza di Dio con lo amore intellettuale che l'accompagna costituiva il fondamento di ogni morale e della vera religione. Alla tesi cartesiana dell'unità oppone Spinoza nel *Trattato* la tesi della separazione della fede dalla filosofia: è questo,

(1) Cfr. LEFEVRE PONTALIS, *Jean de Witt*, Paris, 1884, I, c. 2

egli scrive, « totius operae praecipuum intentum » (1). Perciò il *Trattato* doveva allontanarlo dai cartesiani, mentre gli dava modo di difendersi dalla accusa di ateismo presso il volgo.

Il contrasto tra l'*Etica* e il *Trattato* nell'intendere il rapporto tra filosofia e teologia era la conseguenza del punto di vista diverso seguìto da Spinoza nelle due opere. Alle finalità speculative filosofiche dell'*Etica* (« ad speculandum ») succede lo scopo pratico-politico del *Trattato* (« ad operandum »). Vi fu un momento in cui Spinoza, scosso e preoccupato dagli avvenimenti, dalle passioni politiche alimentate dagli odî religiosi, sentì come un dovere affrontare in pieno il problema dello stato e risolverlo in rapporto ai suoi principi metafisici, quasi a saggiarne il valore pratico. Già nella terza parte dell'*Etica*, certamente compiuta quando iniziava la redazione del *Trattato*, egli aveva proclamato la naturalità della vita affettiva e passionale, e si accingeva a trattarne in rapporto al problema fondamentale dell'*Etica* che era la conoscenza adeguata di Dio da parte dell'uomo purificato e liberato dalla schiavitù dei sensi. Il terzo libro dell'*Etica* è il presupposto del *Trattato*, in quanto postula, come quest'ultimo, l'uomo che opera non « ex ductu rationis », ma « ex ductu appetitus » e segue la logica della sua natura-sensibile. In una età di infatuazione razionalistica Spinoza comprese la necessità di risolvere il problema politico nei limiti dell'esperienza storica e psicologica, in fuori da qualsiasi preoccupazione filosofica. Perciò abbandonato il metodo deduttivo, geometrico, adottava nel *Trattato* il metodo storico, sperimentale, da cui si originano verità relative, probabili, fondate sulla certezza morale. Spinoza ebbe vivo il senso della limitazione delle scienze morali e politiche, il cui oggetto non è suscettibile di definizioni e di conoscenza chiara e adeguata.

Qui si rivela più profondo il distacco di Spinoza da Cartesio e dai cartesiani, per i quali il problema politico (e quindi il problema etico-religioso in quanto vi si connette) era problema pressochè insolubile per l'impossibilità di dedurre l'azione politica da principii chiari e distinti. Spinoza movendo dalla naturalità e necessità dell'operare affettivo doveva preoccuparsi dei mezzi più adatti a guidare gli affetti e le passioni umane al bene anche solo esteriore, sociale, se non al vero oggettivo e alla virtù interiore. Lo stato come organo unificatore dell'attività pratica prepara condizioni di sicurezza e di stabilità esterne che permettono al saggio di elevarsi a Dio, cioè alla conoscenza del vero e del bene assoluto. Perciò mentre il problema centrale dell'*Etica* è quello di Dio, il problema centrale del

(1) Cfr. SPINOZA, *Trac. Theol. pol.*, XIV, 5. (citiamo dall'ed. Bruder, Lipsia, 1846, vol. III).

Trattato è quello dello stato, nel quale culmina l'attività pratica in tutte le sue forme e comunque motivata.

La separazione della filosofia dalla teologia, a cui per esplicita dichiarazione di Spinoza intende il *Trattato*, si risolveva pertanto nell'affermare che agli effetti dell'azione ciò che vale non è il vero, ma il certo, che l'attività operativa non procede per deduzione logica da premesse speculative, ma sorge e si alimenta dalla potenza del sentimento, della fede, della autorità. Alla teologia filosofica dell'*Etica* corrisponde la politica teologica del *Trattato*; alla visione della realtà ***sub specie aeterni***, fa riscontro la rappresentazione della realtà specificatamente umana, cioè politica, nelle forme del relativo. L'attività soggettiva dell'individuo che sembrava dissolversi nel nesso della causalità universale, riacquista nel *Trattato* il suo valore e si pone come creatrice del mondo morale e politico.

4. — Una triplice vita contempla Spinoza nel *Trattato* in rapporto al triplice oggetto che è il termine di ogni onesta attività umana. « Omnia quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe res per primas suas causas intelligere: passiones domare, sive virtutis habitum acquirere; et denique secure et sano corpore vivere » (III, 12). Scienza, virtù, benessere fisico determinano le diverse forme dell'attività umana e per ciascuna di esse vi sono mezzi adeguati. Di questi quelli che portano alla conoscenza del vero e alla virtù sono in potere dell'uomo, dipendono da proprietà intrinseche alla sua natura, non sono condizionati all'esterno, non richiedono intervento di autorità. La natura ha dato all'uomo la ragione per sottrarlo alla servitù del senso e permettergli l'elevazione a Dio. A tal fine l'uomo deve emendare il proprio intelletto da tutto ciò che può annebbiare la visione del vero, deve sopratutto non incontrare ostacoli nella sua formazione intellettuale e morale. La « libertas philosophandi » è inerente alla natura stessa dello spirito umano che non può se non per essa svolgersi e attuare il suo fine. Perciò è diritto naturale dell'uomo, da cui questi non può spogliarsi senza perdere la qualità di uomo. Per essa l'individuo si crea il suo mondo interiore, attua in sè la vera vita che è vita morale e religiosa ad un tempo, poichè solo chi conosce Dio può amarlo e nell'amor di Dio consiste la virtù e la beatitudine (« acquiescentia in se ipso »). Trattasi qui della morale e della religione del sapiente, di chi consacra la sua attività alla scoperta del vero Dio, che si rivela come sostanza infinita della realtà universa solo a chi perviene a dominare le passioni, a emendare e potenziare il suo intelletto (1).

La « libertas philosophandi » che Spinoza invocava come un diritto

(1) Cfr. sulla morale del sapiente in Spinoza in contrapposizione a quella dell'uomo comune il notevole art. di E. Juvalta in « Rivista di Filosofia », 1929, p. 297 e seg

inviolabile e inalienabile dell'uomo, ancora in quest'epoca costituiva una aspirazione di pochi spiriti eletti, non una realtà storica riconosciuta e rispettata. La stessa riforma protestante se aveva contribuito a destarne l'esigenza, l'aveva ostacolata e combattuta come pericolosa all'autorità della Scrittura e della fede. Ancora ai tempi di Spinoza chi la difendeva era esposto all'accusa di ateismo e incorreva in gravi sanzioni religiose e civili. Lo stesso Spinoza non sfuggì all'accusa e non osò pubblicare l'*Etica*, malgrado questa fosse l'esaltazione mistica dell'amor di Dio. Occorreva la riforma cartesiana per dare alla libertà di speculazione il valore e il significato di un diritto naturale e di una conquista storica. Finchè l'intelletto traeva da una realtà a lui estranea e ignorata il criterio della verità e del bene, la libertà di filosofare aveva per l'individuo un ben scarso valore. Più che libera creazione del soggetto la scienza era costretta nei vincoli del dogma e dell'autorità. Solo con Cartesio l'attività del soggetto conoscente si afferma come attività libera, creatrice del suo oggetto. Con ciò erano poste le condizioni di vita e di sviluppo della filosofia moderna e la difesa della libertà di speculazione significava la possibilità in ciascuno di noi di elevarsi, coi mezzi forniti dal suo proprio intelletto, a Dio, alla coscienza di sè e del proprio destino in fuori da qualsiasi imposizione esterna. Il merito e l'importanza di Spinoza fu di aver vissuto in sè, non senza pericolo e danno, quella che era oramai l'aspirazione e l'essenza del pensiero moderno, di averla presentata come diritto sacro dell'uomo. E fu merito non minore aver difeso tale diritto non contro la religione e contro lo Stato ma nel loro stesso vantaggio contro l'ignoranza e la superstizione. Per opera sua la libertà spirituale dell'uomo nella duplice direzione religiosa e filosofica sotto l'egida dello Stato perveniva a piena coscienza e maturità.

5. — La difesa della libertà di speculazione, anche se metteva capo a una teologia, non tendeva, nell'intenzione di Spinoza, a scuotere le basi della morale e della fede tradizionale, che sorge e si svolge da elementi non derivati da premesse speculative. Nè poteva pensare Spinoza che la religione filosofica potesse trasformarsi in religione positiva accessibile al maggior numero. Essa presupponeva spiriti capaci di elevarsi coll'intelletto alla visione chiara e distinta delle cose, di trarre dalla contemplazione di ciò che è eterno la ragione e la regola della vita. I più vivono nei limiti del relativo e del transitorio e seguono la legge dell'appetito. Ad essi la religione deve parlare per le vie del senso, dell'immaginazione, dell'esperienza e indurre al bene coll'attrattive della utilità. Esiste pertanto accanto alla religione del dotto, frutto del pensiero puro, fondata sul concetto di Dio in sè e nell'universa realtà, escludente ogni finalismo e ogni considerazione utilitaria, la religione dell'uomo comune

fondata sulla fede nella rivelazione divina, sulla rappresentazione di Dio come legislatore, come giudice che detta precetti e ne cura l'osservanza con premi e castighi. Di questa religione dei più il *Trattato* ritrae il fondamento psicologico e gli sviluppi storici.

Spinoza riconosce l'esistenza di una religione « hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscripta » (XII, 2). Una tale religione non si rivela all'uomo naturale, immerso nel senso, dominato dall'istinto della sua conservazione fisica (XVI, 53). In tale stato di barbarie e di immaturità trovavansi ad esempio gli Ebrei all'uscita dall'Egitto, quando Dio, mediante Mose, si rivelò loro con segni sensibili atti a destare il senso del divino e la sua volontà espresse in una legge scritta sostenuta da sanzioni e da premi (XII, 3). Mosè « docuit eodem modo ac parentes pueros omni ratione carentes solent » e perciò « minis eos perterrefacit, si praeceptorum fuissent trasgressores et contra, si ea observaverint, multa promittit bona » (II, 47). In questo stato di immaturità la voce di Dio non è intesa come verità eterna, ma come comando (IV, 30); l'amore e il culto di Dio diventano « magis servitus, quam vera libertas, Deique gratia et donum » (II, 47).

Se non che la fede nella Scrittura se non può dare la conoscenza e quindi l'amore del vero Dio è utile per i più che non saprebbero altrimenti conoscere ciò che è bene e giusto. La scrittura ha valore pedagogico educando alla conoscenza di Dio non col ragionamento, ma col ricorso all'esperienza, alla storia, rappresentando Dio come re, legislatore, giudice che manifesta la sua presenza ed esistenza con segni sensibili atti a colpire l'immaginazione, a destare gli affetti al solo scopo pratico di ottenere l'obbedienza e la pietà. Poichè la fede consiste essenzialmente per Spinoza in « de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et quae, hac obedientia posita, necessario ponutur » (XIV, 13). Ciò significa che la fede produce la salute « non per sè, sed tantum ratione obedientiae » e chi obbedisce alla legge divina ha la vera fede. Obbedienza e fede si richiamano necessariamente in guisa che posta l'una è posta anche l'altra (XIV, 14, 15).

Non esclude Spinoza che la fede debba fondarsi sui dogmi ma questi per lui non hanno valore speculativo, ma pratico; sono dogmi « non tam vera, quam pia », tali cioè da muovere l'animo all'obbedienza e alla pietà (XIV, 20). Tali dogmi non possono essere causa di dissenso tra uomini di buona fede per la loro evidente utilità e necessità. Essi ben possono considerarsi dogmi di una fede che Spinoza chiama *universale*, in quanto mirano concordemente ad affermare l'esistenza di un essere supremo che ama la giustizia e la carità, al quale tutti, per conseguire la salute eterna, devono obbedire, e che tutti devono venerare praticando la giustizia e l'amore verso il prossimo (XIV, 24). La Scrittura insegna che « ex singulari Dei

gratia » anche per via della fede e della virtù, non meno che per via della scienza, si può pervenire alla salute, cioè alla beatitudine. Come ciò sia possibile la ragione non può, nè deve investigare: siamo qui di fronte al dogma fondamentale della teologia, per il quale questa afferma la sua autonomia rispetto alla filosofia. Di tale dogma deve bastarci la certezza morale, fondata sull'esperienza, sulla considerazione degli effetti utili che ne derivano, sulla concordanza dei precetti che esso impone con quelli stabiliti dalla filosofia (XIV, 26 e sg.).

La religione dell'obbedienza vive essenzialmente nelle opere e se queste sono buone, il dissenso sui dogmi o sulle ragioni della fede non conta (XIV, 16). Non colui « qui optimas ostendit rationes, optimam necessario ostendit fidem, sed ille qui optima ostendit opera justitiae et caritatis » (XIV, 33).

Spinoza respinge la dottrina della giustificazione della fede senza le opere sostenuta da luterani e calvinisti sulle tracce dell'apostolo Paolo e preferisce l'insegnamento dell'apostolo Giacomo della giustificazione « ex operibus et non ex fide tantum » (XI, 21) e ciò non in omaggio a un dogma, ma per le conseguenze utili derivanti da una fede che induce a bene operare. Le discussioni sopra la verità o meno dei dogmi sono vane, quando non sono fonte di dissensi e di lotte religiose. Spinoza aveva presenti le aspre lotte dei gomaristi e arminiani sul dogma della predestinazione, lotte che avevano profondamente turbato la vita olandese in quel secolo e non ancora interamente assopite all'epoca sua. Se la fede è nella pratica del bene, nulla ad essa importa « si quis credat, quod Deus secundum essentiam vel secundum potentiam ubique sit; quod res dirigit ex libertate vel necessitate naturae; quod leges tamquam princeps praescribat, vel tamquam aeternas veritates doceat; quod homo ex arbitrii libertate, vel ex necessitate divini decreti Deo obediat quodque denique praemium bonorum et poena malorum naturalis vel supranaturalis sit ». (XIV, 31). Le discussioni sui dogmi servono di pretesto ai teologi settari per accusare di empietà i loro avversari e perseguitarli « tamquam Dei hostes, quamquam honestissimi et verae virtuti obtemperantesint » (XIV, 3-4).

Solo in rapporto alle opere devonsi intendere i dogmi e interpretare la Scrittura. La quale a suoi fini di inspirare l'amor di Dio e l'obbedienza alle leggi divine contiene verità semplicissime accessibili al comune intelletto. Perciò gli sforzi diretti a razionalizzare il dogma, a ricercare nella Scrittura profonde, recondite dottrine secondo i metodi in onore nelle scuole teologiche ebraiche e riformate del suo tempo, dovevano apparire a Spinoza sforzi di teologi per trasformare in documenti di fede le proprie opinioni (XIV, 2). La Scrittura, secondo Spinoza, va interpretata secondo le regole di una sana critica storica e nulla devesi in essa ritrovare che non possa ricavarsi dal testo stesso (VII, 7, 12, 13). Tenuto conto delle finalità

pratiche dei dogmi e della Scrittura ognuno deve adattarli alla sua particolare comprensione, così da essere indotto ad accettarli e a trarne stimolo a ben operare (XIV, 3, 32). Il carattere *sacro* della Scrittura è in ragione non delle verità che insegna, ma delle opere buone che ispira (XII, 13).

La rivelazione non è solo esterna, autoritativa, consacrata nella Scrittura; accanto ad essa esiste una rivelazione interna insita nel cuore umano che ognuno, nel silenzio delle passioni, può avvertire in sè e conoscere mediante il lume naturale. Ma naturale o sovranaturale, sia essa consacrata nella Scrittura o scolpita nel cuore umano, la rivelazione ha valore solo in rapporto alla religione universale, comune a tutto il genere umano, consistente «non in cerimoniis, sed in caritate et vero animo» (XII, 19, 34). Le cerimonie non sono essenziali alla vera religione: esse perdono ogni valore quando l'individuo è riuscito a collocarsi in un piano superiore a quello del senso e dell'immaginazione e non sente più il bisogno, per osservare la legge divina, di una rivelazione esteriore (V, 31; XII, 2).

La religione universale di cui Spinoza nel *Trattato* formula i precetti fondamentali (XIV, 25 e seg.) non va confusa con la religione naturale di alcune sette ebraiche (Maimonide) e cristiane (Sociniani) e neppure col deismo razionalistico del sec. XVIII. Presentare la religione universale di Spinoza come una invenzione e astrazione intellettualistica priva di realtà e di vita, significa fraintenderne il significato (1). La religione universale di Spinoza lungi dall'essere il prodotto di una solitaria artificiosa speculazione, vuol essere l'espressione dell'esperienza etica cristiana fissata nei suoi principii essenziali e perenni: essa non si rivolge all'intelletto, ma al sentimento, è sempre rivelazione divina sia che si esprima con segni sensibili nella Scrittura, sia che viva «divinitus» nei cuori umani. Contro il razionalismo religioso di ogni tempo il *Trattato* rivendica il diritto di credere, le ragioni della fede, il senso etico e religioso dell'umanità, valendosi ai suoi fini non del ragionamento, ma dell'esperienza storica e psicologica che si acqueta nella certezza morale.

6. — La concezione di una religione universale è in stretto rapporto con le esperienze personali e storiche vissute da Spinoza. Educato nella più rigida ortodossia egli aveva acquistato una conoscenza perfetta della lingua ebraica, del contenuto della Bibbia, della letteratura biblica e talmuldica del suo popolo (2). All'acume del suo ingegno non potevano sfuggire le oscurità, gli errori, le contraddizioni esistenti nella Bibbia che lo zelo e spesso l'ignoranza degli interpreti ponevano anche più in evidenza.

---

(1) Cfr. GUZZO, *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, 1924, p. 423

(2) Cfr. FREUDENTHAL, *Spinozas Leben und Lehre*, 1er Teil, 2 Auf. herausg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, 1927, c. II

L'ebraismo cominciò ad apparirgli un complesso di superstizioni incompatibile con la critica storica e razionale. Fin dagli anni giovanili egli revocava in dubbio l'autenticità del Pentateuco, il carattere rivelato dei libri di Mosè, cioè i punti più indiscussi della ortodossia ebraica. Bastava molto meno per attrarre su di sè prima i sospetti, poi le ire dei capi della comunità ebraica di Amsterdam, rigidi custodi dell'ortodossia, che le lunghe persecuzioni avevano reso anche più intolleranti di ogni novità. E poichè nè lusinghe, nè minaccie valsero a modificare i sentimenti di Spinoza fu messo al bando della comunità ebraica con sentenza del 27 luglio 1656. In una età di profondi dissensi religiosi in cui ogni confessione lottava per la propria conservazione non deve meravigliare una sentenza che colpiva un uomo giusto, irreprensibile, colpevole solo di pensare liberamente, di conformare la vita al suo pensiero. In particolare la comunità israelitica provata alle persecuzioni, sentiva anche più la necessità di difendersi contro tutte le novità che tendevano a scuotere colla fede religiosa la compagine nazionale. Ciò, se spiega, non giustifica la severità del provvedimento che obbligava Spinoza a rompere ogni rapporto co' suoi correligionari, coi parenti, e lo esponeva indifeso, solo a lottare con le necessità della vita. Al bando della comunità religiosa seguì, come ulteriore conseguenza, il bando dalla città di Amsterdam. Quivi gli ebrei anche per l'attiva partecipazione alla vita commerciale, avevano larghe relazioni e godevano di una libertà di culto che era negata ad altre minoranze religiose. Fu facile provocare contro Spinoza i sospetti delle autorità civili affacciando il pericolo derivante da una critica del Vecchio Testamento, di cui i riformati non ponevano in dubbio il carattere rivelato.

Questa tragica esperienza di vita era in rapporto con una situazione storica che Spinoza contribuì con l'opera sua a risolvere. Tale esperienza rivelava in forma caratteristica che l'uomo ancora in quest'epoca era legato e quasi asservito a una determinata confessione religiosa positiva, da cui non poteva staccarsi senza incorrere in gravi sanzioni non solo religiose, ma civili. E non importa se tali sanzioni in Olanda, per lo spirito diffuso di tolleranza, erano particolarmente miti. Ovunque l'apostasia rivestiva i caratteri del reato e chi, come Spinoza, se ne rendeva colpevole, era posto al bando dalla vita religiosa e civile, era minorato politicamente e giuridicamente. La sorte toccata a Spinoza era quella toccata ad Adolfo Venatore bandito nel 1617 dal governo liberale di Oldenbarneveldt per aver scritto un libro contrario alla teologia sostenuta dal governo (1); era la sorte toccata a molti arminiani scomunicati dal sinodo di Dordrecht e banditi dal governo di Maurizio di Orange. Ancora

(1) Il teologo Adolfo Venatore aveva scritto nel 1617 la *Theologia vera* per la quale fu bandito da Amsterdam dagli arminiani al potere

nell'età di Spinoza non si concepiva l'individuo libero di sè, delle sue convinzioni religiose, sottratto in ordine ad esse non pure all'autorità religiosa, ma anche a quella civile. Gli sforzi del Grozio erano stati diretti non a distruggere il diritto dello stato di intervenire coattivamente in materia religiosa, ma a limitarlo, a regolarlo in modo che non divenisse strumento di fanatismo, non servisse ai fini di una determinata confessione, ma nelle mani dello stato fosse garanzia di pace religiosa. Senonchè anche in questi limiti l'attività religiosa era pur sempre considerata come aspetto inscindibile della sovranità con grave pericolo e danno della libertà di pensiero e di coscienza dell'individuo. Per aver sperimentato su di sè le conseguenze di questa situazione storica, Spinoza fu indotto a meditare sul problema e a darne la soluzione nel *Trattato*.

Di queste esperienze storiche e personali devesi tener conto per la genesi dell'idea della religione universale delineata nel *Trattato*. Nel formularla Spinoza dovette attingere non a correnti filosofiche e razionalistiche, cioè a quelle correnti che dovevano alimentare il deismo inglese e francese, ma piuttosto alle sette mistiche cristiane colle quali era venuto a contatto dopo la sua cacciata dalla comunità israelitica.

7. — All'individualismo e razionalismo religioso dell'epoca che tendeva a separare la religione dallo stato, al quale inclinavano cartesiani e collegianti, e a cui lo stesso Spinoza sembrava aderire colla sua dottrina della religione del dotto, colla sua difesa della « libertas philosophandi » fa riscontro nel *Trattato* il *jus sacrum* dello stato.

Il problema del « *jus sacrum* » quando Spinoza nel 1670 ne affrontò la discussione era ancor sempre motivo di profondi dissensi. Anche se erano superate le posizioni di rigida intransigenza del sinodo di Dordrecht, non era stato trovato un terreno comune di accordo. Sempre rimanevano l'una contro l'altra la concezione dei riformati e quella degli arminiani. Il pensiero calvinista si era andato fissando in una dottrina « media » che aveva trovato forma e sistemazione nell'opera di Gisberto Voezio intitolata: *Politica ecclesiastica*, di cui i primi tre volumi videro la luce dal 1663 al 1669 (1).

---

(1) Gisberto Voetius (de Voët) olandese, (1593-1685) insegnò teologia dal 1634 a Utrecht. Seguace di Gomarus, combattè cartesiani, Rimostranti, arminiani. Seguace del partito orangista fu avverso alla politica del De Witt. Invitato a dar parere sulle intromissioni di molti Stati federati in materia di « jus sacrum » contro i deliberati del sinodo di Dordrecht convalidati da decreti degli Stati generali, pubblicava nel 1639: *De quaestione, penes quos sit potestas ecclesiastica*. Facevano seguito nel 1643-44: *De libertate conscientiae et permissione ecclesiastica*; *Disputatio de potestate et politia ecclesiastica* inseriti poi nella maggior opera di *Politica ecclesiastica*. Quest'opera è divisa in tre parti costituenti quattro volumi. Il vol. I ha la data di Amsterdam 1633; il II, 1666; il III, 1669; il IV 1676. Nel lib. I c. II (Parte 1) è trattato *De potestate et jure magistratus circa sacra*. L'opera non figura tra i libri della biblioteca di Spinoza, nè questi la cita, ma non poteva ignorarla,

Per Voezio, come per i calvinisti, la questione dei poteri del magistrato *circa sacra* è di carattere religioso, non politico, deve risolversi sul fondamento del diritto divino. D'altra parte essa non può sorgere che nei rapporti colla chiesa ufficiale, come quella che gode per legge fondamentale dello stato di diritti e privilegi speciali. Mentre per le confessioni religiose può solo trattarsi di tolleranza, di limiti nell'estrinsecazione del culto, per la chiesa ufficiale può sorgere questione circa i diritti dello stato in ordine alla sua vita interna o esterna. Vi può essere da parte dello stato un interesse politico di impedire che il culto pubblico, che è poi il culto della maggioranza, fornisca motivo a dissidi che degenererebbero fatalmente in dissidi politici. Sorge quindi la necessità di determinare i limiti e la natura della giurisdizione civile in materia ecclesiastica.

Per Voezio non era dubbio che i magistrati avevano diritto di costringere all'osservanza dei decreti emanati dai sinodi in conformità alla missione divina loro affidata. Il *jus in sacra* spettante al magistrato doveva intendersi come il diritto e il dovere di porre la sua autorità e il suo potere di coercizione a servizio della religione vera, cioè ortodossa, pubblicamente riconosciuta; come ulteriore conseguenza il Voezio sosteneva che il magistrato aveva il diritto di regolare l'esercizio di culto delle minoranze religiose affinchè non si esplicasse in contrasto col culto ufficiale e coll'interesse pubblico.

Per Voezio, come per i riformati, i due poteri, ecclesiastico e civile, si distinguono essenzialmente non tanto per la diversità dell'oggetto e del fine, per il carattere coattivo dell'uno rispetto all'altro, quanto piuttosto perchè l'uno non contiene l'altro nè *formaliter*, nè *eminenter*, essendo Cristo solo il capo della chiesa e possedendo questa in sè ogni potere necessario alla salute e al regno di Cristo. I ministri del culto traggono il loro potere direttamente da Dio, ma è indipendente da ogni altro. Il magistrato civile non può avere un potere ecclesiastico direttivo, perchè tale potere, ove esistesse, sarebbe pieno, assoluto, investirebbe in ogni suo aspetto, interno ed esterno, la vita religiosa. Chiesa e stato sono essenzialmente distinti, e cose distinte nella loro essenza non possono comunicare tra loro. Il potere civile, politico nella sua essenza, è estrinseco alla chiesa, può svolgersi solo sulla vita esteriore di essa, cioè sulla vita che è aggiunta, non essenziale. Il *jus in sacra* del sovrano è pertanto secondo il Voezio un diritto politico che non riguarda la vita e direzione spirituale della chiesa, ma solo la vita esterna.

---

come non poteva ignorare il suo autore, non fosse che per le polemiche con Cartesio e Cocceio. Nella pref. al *Tr. theol.* ove insorge contro l'intolleranza dei teologi e rivendica il *jus sacrum* del sovrano sembra aver presente l'opera del Voezio.

Ciò praticamente significava che il sovrano doveva essere ossequiente ai dogmi e alle decisioni della chiesa e curarne solo l'osservanza. Il suo diritto *in sacra* significava solo ch'esso non poteva disinteressarsi delle cose religiose, non poteva ignorare i decreti dei sinodi, ma doveva sentire come un dovere proteggere il culto pubblico, favorirne lo sviluppo, garantirne l'integrità. La politica di tolleranza verso le minoranze religiose non significava per Voezio il riconoscimento da parte del sovrano di ciò che è in sè male e falso, ma significava rendersi conto delle necessità politiche, tollerare il male quando non fosse possibile toglierlo senza incorrere in mali maggiori. Anche per Voezio la libertà di coscienza è di diritto assoluto, divino, è di sua natura incoercibile, inviolabile: ma da essa egli distingueva la libertà di esercizio del culto, cioè il diritto di professare, diffondere, comunicare pubblicamente opinioni religiose. Questa seconda libertà è di diritto umano e cade sotto la giurisdizione del magistrato civile.

Voezio pertanto e con esso i calvinisti traevano dall'origine e natura divina dello stato la conseguenza che esso non poteva esplicare che un *jus sacrum* esteriore e relativo e non poteva andar contro alla legge divina interpretata e fissata dai sinodi e dalle autorità ecclesiastiche, rappresentanti la vera religione, cioè la religione ufficiale riformata. Questa dottrina era ancor sempre dominante ai tempi di Spinoza e profondamente radicata negli strati popolari. Essa rispondeva del resto allo stato legale e di fatto delle Provincie unite e ne costituiva il saldo fondamento.

8. — Contro la dottrina calvinista del Voezio col risveglio dello spirito liberale, sopratutto nell'età del De Witt nuove correnti di pensiero si erano affermate in fatto di politica ecclesiastica. Scarso seguito aveva ormai anche tra gli arminiani e i Rimostranti la dottrina del Grozio la quale ritornava in onore nel 1647 quando nel vivo delle discussioni intorno al *jus sacrum*, era pubblicata la sua opera postuma: *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1). Il Grozio movendo dal principio dell'unità e della sovranità dello stato fu indotto a combattere la dottrina della *collateralitas* dei poteri nello stato, a sostenere la piena sovranità dello stato anche in materia religiosa senza l'intervento di autorità su-

(1) Parigi, 1647. Era stata scritta nel 1617 a difesa della politica ecclesiastica di Oldenbarneveld. L'opera ebbe larga diffusione in Olanda e fuori. Nel 1661 usciva in quarta edizione all'Aja. Nel 1668 con la data di Amsterdam (apud Petrum van den Berge) uscivano alla luce le: *Institutiones juris imperii circa sacra ex* H. Grotio, *De imperio* ecc. *desumptae*. Il nome e la dottrina teologica e politica del Grozio ricorrono frequenti nelle *Disputationes theologicae* (Utrecht, 1618-59) che Voezio dedicò a Andrea Rivetus, avversario di Grozio. Al quale Voezio rimproverava, tra l'altro, le simpatie verso i cattolici. Ancora nel 1669 in Amsterdam era ripubblicata l'*Epistola* che il Vossio (Gerhard John-Voss) aveva scritto al Grozio nel 1616 « de jure magistratus in rebus ecclesiasticis » a difesa di Uitenbogarten

balterne. Questo assoluto diritto del sovrano *in sacra* non significava l'intromissione del magistrato civile nel ministero spirituale; significava solo l'impegno da parte dello stato di tutelare l'integrità della fede e del culto pubblico contro eventuali deviazioni dannose allo stato e alla religione da esso riconosciuta; in particolare significava il diritto del sovrano di decidere in suprema istanza delle controversie dogmatiche che dividevano gli animi e che le autorità ecclesiastiche non erano in grado di risolvere

Se non che questo *jus sacrum* assoluto del sovrano non definito nella sua natura, non limitato nella sua estensione poteva trasformarsi in uno strumento di persecuzione. E vediamo dopo il sinodo di Dordrecht il principe Maurizio di Orange valersi di tale diritto *in sacra* per perseguitare i Rimostranti e Grozio stesso nell'interesse della chiesa riformata. Assistiamo ad una inversione di parti e di significato della dottrina del Grozio, poichè mentre questi si era proposto di foggiare una teorica del *jus sacrum* nell'interesse dello stato e della libertà religiosa, sottraendolo alle influenze di una determinata confessione, elevandolo ad attributo della sovranità, la dottrina dei riformati teorizzata dal Voezio mirava a trasformare il concetto di *jus sacrum* in un obbligo del sovrano di porre la sua autorità sovrana a servizio del culto ufficiale. Così inteso il *jus in sacra* si trasformava in un diritto contrastante ad un tempo con la libertà religiosa e con la sovranità dello stato.

I Rimostranti avvertirono assai presto il pericolo insito nella dottrina del Grozio, sfruttata ai loro fini dai riformati al potere. Fin dal 1618 l'Episcopius nella sua *Disputatio de jure magistratus circa sacra* in contrasto con la tesi del Grozio e del partito allora al governo, nell'imminenza della condanna, quando tale tesi poteva rivolgersi contro i suoi stessi difensori, foggiava una nuova dottrina fondata sulla distinzione tra chiese pubbliche, chiese private, chiese privato-pubbliche (la cui attività si svolgeva in edifici propri a ciò destinati, ma aperti al pubblico). Il *jus sacrum*, secondo Episcopius, doveva intendersi nel senso del Grozio, cioè pieno e assoluto, solo in ordine alle chiese pubbliche riconosciute e sostenute dallo stato; esso non si estendeva alle altre due categorie di chiese. La distinzione posta dall'Episcopius doveva ritornare negli scritti polemici dell'epoca. Per essa il *jus sacrum* conservava il suo carattere assoluto, ma la sua sfera di applicazione era limitata nell'interesse delle minoranze religiose, il cui trattamento, anzichè nella logica del *jus sacrum*, rientrava in considerazioni di ordine politico contingente. Sotto un secondo aspetto i Rimostranti modificarono la dottrina del Grozio in quanto essi si fecero sostenitori della dottrina secondo cui il *jus sacrum* spettava non solo al magistrato supremo, agli Ordini, ma anche alle autorità subalterne, in particolare ai governatori delle singole Provincie Fe-

derate nei limiti del territorio. Questa estensione del *jus sacrum* giovava ai Rimostranti che ai fini del loro culto potevano sfruttare il favore che incontravano presso le autorità locali.

L'opera del Grozio vedeva la luce in un'epoca (1647) in cui l'atteggiamento degli spiriti rispetto alla funzione religiosa dello stato si era profondamente modificato. La dottrina dei Rimostranti era una dottrina di transizione dalla concezione assolutistica del *jus sacrum*, tipicamente rappresentata dal Grozio a quella liberale di Spinoza. Penetrava nelle menti la convinzione che lo stato doveva disinteressarsi delle cose religiose come quelle che riguardavano un ordine di rapporti non essenziali allo stato. Il sogno di Grozio di far dello stato l'arbitro della vita religiosa, il custode dell'integrità della fede, il propulsore dell'unione delle chiese sul fondamento di pochi, essenziali dogmi, poteva considerarsi tramontato. Sopratutto dopo la pace di Westfalia (1648) si cominciò a comprendere che lo stato non poteva intervenire con mezzi coattivi e con atto di impero nelle cose religiose neppure nelle forme e nello spirito voluto dal Grozio. La tolleranza si imponeva più che per ragioni teologiche ed ecclesiastiche, per ragioni politiche in vista della pace interna e della stabilità dello stato. Le differenze e le discordie religiose cessano di costituire la base della politica interna degli stati e prendono il sopravvento le ragioni di opportunità e di interesse (1).

Se non che a misura che lo stato si disinteressava della vita interna della chiesa e cessava di credersi investito della missione divina di regolare la vita spirituale, acquistava importanza il problema delle minoranze religiose, del loro trattamento in rapporto con la chiesa pubblicamente riconosciuta. Al riguardo Grozio sembrava disconoscere la libertà di coscienza e di opinione, poichè riconosceva al sovrano il diritto di vietare le manifestazioni di vita religiosa contrastanti con quelli che egli riteneva i dogmi fondamentali del cristianesimo. Vero è che Grozio intendeva tale diritto del sovrano contenuto nei limiti in cui tutte le confessioni sostanzialmente convenivano. Tale soluzione alla prova dei fatti apparve utopistica e irrealizzabile, e non solo fu condannata dal sinodo di Dordrecht, ma fu abbandonata dagli stessi Rimostranti. I quali non potendo oramai sperare nell'appoggio del governo, pur riconoscendo la necessità politica della chiesa di stato, invocarono per le altre confessioni religiose piena libertà di coscienza, di opinione, di esercizio pubblico del culto, salvo allo stato di impedire le manifestazioni contrarie alla coscienza morale e all'ordine pubblico. Con questa dottrina di libertà regolata essi si distinguevano oltre che dai fautori dell'assolutismo religioso dello stato,

---

(1) Cfr. Rapisardi-Mirabelli A., *Le Congrès de Westphalie*, Leida, 1929, in « *Bibliotheca Visseriana* », vol. III, p. 39-40.

da quelli (cattolici) che negavano con minaccia di pene ogni libertà di coscienza e di culto, da quelli che la riconoscevano senza limiti (sociniani), dai riformati meno intransigenti che con Voezio la limitavano al culto privato. L'esperienza e le persecuzioni avevano convinto i Rimostranti che la pace religiosa non poteva attuarsi per mezzo dello stato come voleva il Grozio, ma poteva solo attuarsi mediante una politica di libertà.

9 — Nel nuovo spirito inaugurato dal De Witt doveva scrivere Spinoza il *Trattato teologico* e risolvere il problema del *jus sacrum* (1). Anche se non può parlarsi di influenze decisive e di derivazioni dirette, si deve riconoscere lo stretto rapporto del *Trattato* con gli scritti polemici del tempo, con la opposizione sempre più aspra contro Voezio e le pretese della chiesa riformata. Tra i polemisti che prepararono il terreno a Spinoza e che non potevano da lui essere ignorati ricordiamo Lodovico Molineo e Filippo Limborch.

Molineo si lega alla tradizione del Grozio, di Selden, di Pietro Martire, di Riveto sostenendo l'unità dei poteri, l'inesistenza di una giurisdizione ecclesiastica distinta da quella politica. In particolare presenta la tesi di Voezio come assurda, dannosa, contraria ai testi sacri, tendente a creare in seno alla chiesa riformata un potere tirannico analogo a quello del Pontefice romano, fonte di discordie, di disordine, di iniquità. Ritorna in Molineo la tesi groziana della sovranità assoluta indivisibile, senza le attenuazioni che tale tesi aveva assunto nei Rimostranti (2).

Negli anni stessi in cui il Molineo facevasi sostenitore dell'assolutismo religioso, Filippo Limborch rimetteva in onore la dottrina arminiana nel suo spirito intimamente liberale (3). Salva sempre e in ogni caso la li-

---

(1) Sui rapporti di Spinoza e J. de Witt cfr. FRANCES, *Spinoza dans les pays neerlandais de la 2e moitiè du XVII siècle*, Paris, Alcan, 1937, p. 92 e seg.

(2) Ludovico Molineo (o Dumoulin, figlio di Pietro, 1603-1680) insegnò a Oxford al tempo di Cromwell e poi a Leida. Scrisse la *Paraenesis ad aedificatores imperii in imperio*, Londra 1656 e sotto il nome anagrammatico di Ludiomaeo Colvino pubblicava nel 1668 con la data di Londra il *Papa Ultrajectinus, seu mysterium iniquitatis reductum a Gisberto Voetio in opere Politiae ecclesiasticae*. Al Molineo fu senza fondamento attribuito lo scritto di un pseudonimo comparso nel Belgio col titolo: *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum*, Alethopoli, 1665. L'a. protesta contro i privilegi ecclesiastici, denuncia gli abusi del clero e afferma l'assoluta autorità del sovrano che tiene il posto di Dio in terra. E' evidente l'ispirazione hobbesiana di questo scritto, che fu attribuito anche a Ludovico Meyer. Esce certamente dal circolo del De Witt. Il Bayle rileva le analogie di esso col *Trattato* di Spinoza, a cui lo attribuisce. Lo contesta il THOMASIO, *Historia*, cit., p. 408-409. Lo stesso Thomasio (ivi p. 429) attribuisce invece al Molineo lo scritto anonimo con data di Londra 1671 dal titolo: *Jugulum causae* contro il primato del Pontefice romano.

(3) Filippo Limborch (1633-1712) pastore arminiano, dal 1667 insegnò teologia ad Amsterdam succedendo a Stefano Curcello suo maestro, di cui pubblicò le opere (1675). Nella Pref. al 2° voi. delle opere di Episcopio da lui curato (1661) prese le difese dei Rimostranti. La sua *Theologia Christiana* (Amsterdam, 1686, 4a ed. 1715) può considerarsi la sistemazione definitiva del pensiero arminiano in antitesi alle *Disputationes theologicae* cit. del

berta incoercibile della coscienza religiosa individuale, il sovrano può, secondo il Limborch, stabilire «quid in Ecclesiis publicis doceri velit»: ma il suo potere non si estende ai culti che si svolgono «in templis ac aedibus privatis». Ad essi deve riconoscersi libertà di esercizio e questa deve estendersi «eo usque quo eam unusquique sibi concedi amat». Questo principio dell'ugual tolleranza significava libertà moderata e limitata e legittimava l'intervento del sovrano per mantenere entro certi limiti l'estrinsecazione delle opinioni religiose. Al riguardo il Limborch distingue tra gli articoli di fede necessari e non necessari e proclama la tolleranza e la libertà uguale per tutti in ordine ai dogmi e alle dottrine che il sovrano considera non necessari. Risorgeva nella dottrina del Limborch lo spirito del Grozio, ma senza la sua fede nella possibilità della unione delle chiese e della loro organizzazione unitaria. Oramai gli arminiani si erano col Limborch convinti che il problema religioso non poteva risolversi se non col presupposto della autonomia delle singole chiese e sul fondamento della libertà di culto a tutti ugualmente riconosciuta sotto l'egida dello stato che doveva mantenersi estraneo alla vita interna delle singole chiese e alle loro competizioni teologiche. Tolto di mezzo il problema della loro unificazione sulla base di una fede comune, rimaneva il problema di farle coesistere pacificamente sulla base del mutuo rispetto e della mutua libertà.

10. — Quando verso il 1665 lo Spinoza cominciò a interessarsi di questioni politiche, il problema del *jus sacrum*, che era poi il problema della politica ecclesiastica del suo paese, era sempre vivo e aperto. Coll'avvento al potere del De Witt e dei repubblicani la dottrina dei riformati e del Voezio (che si legava politicamente alle fortune del partito orangista) fu fieramente contestata. Il De Witt si trovò nella necessità di difendersi contro un sacerdozio che insidiava al governo e creava alla chiesa calvinista una posizione di privilegio non solo rispetto alle altre confessioni religiose, ma anche rispetto allo stato. Ritornava come ai tempi di Grozio e di Oldenbarneveld il problema del *jus sacrum*, ma ritornava in un clima storico profondamente mutato. Poichè non si trattava, come allora, del diritto del sovrano di intervenire nelle controversie teologiche, ma del diritto dello stato di regolare l'attività esterna della chiesa in guisa che non si svolgesse a suo danno. Il De Witt aveva troppo vivo il senso dello stato, sentiva troppo profondamente la sua responsabilità di uomo di governo per permettere un'azione che attraverso il governo

---

Voezio. Qui si considera il suo primo lavoro: *Pro mutua tollerantia* del 1661. Di utile consultazione per gli scrittori politici ed ecclesiastici del secolo XVII è il Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, Leipzig, 1750 (quattro volumi con supplementi).

colpiva le ragioni stesse dello stato. E impegnò la lotta contro il clero calvinista non sul terreno teologico ma politico, ispirando direttamente o indirettamente la letteratura polemica dell'epoca, convinto come era che contro il fanatismo, la superstizione, l'ignoranza, più che la forza della leggi vale la libera discussione.

Il *Trattato teologico* di Spinoza deve intendersi in rapporto alla politica ecclesiastica inaugurata dal De Witt di restaurazione della sovranità dello stato, di rispetto alla libertà di coscienza e di opinione. Perciò se è concepito in netta evidente antitesi colla dottrina riformata espressa dal Voezio, non può ridursi alla dottrina assolutista del Grozio e neppure a quella liberale degli arminiani.

Sui rapporti corsi da Spinoza e Grozio in ordine al problema politico e religioso non fu ancora fatta piena luce (1). Spinoza ebbe presente in Grozio il difensore della politica di Oldenbarneveld e dei Rimostranti, l'autore del *De imperio*, ignorò o mostrò di ignorare il *De jure* e con esso il nuovo atteggiamento del Grozio rispetto allo stato e a' suoi fini. Dolorose esperienze e nuove meditazioni dovevano convincere il Grozio della necessità di tener distinto nella trattazione dei problemi riguardanti l'attività dello stato il punto di vista giuridico-politico da quello teologico. E si convinse, prima di Spinoza, che lo stato non ha finalità religiose, e la sua attività deve svolgersi in fuori da proccupazioni e presupposti teologici. Non troviamo nel *De jure* una vera e propria trattazione del *jus sacrum*. I contrasti religiosi dovevano in Olanda rendere più popolare il *De imperio* che non il *De jure*. Il quale si inspirava ad esigenze che

---

(1) Dalle indagini del Freudenthal (*Die Lebensgeschichte Sp s* Leipzig, 1899, p. 160 e seg.) sappiamo che nella biblioteca di Spinoza si trovavano del Grozio due opere *Defensio fidei catholicae adversus F Socinum* (1617) e il *De Imperio* pubblicato solo nel 1647. Non figura il *De jure*. Il Duff (*Political and ethical Philosophy*, Glasgow, 1903 (p. 10) riconosce l'influenza del Grozio su Spinoza e rileva profonde rassomiglianze tra le idee del *De jure* e quelle del *Trattato teologico*. Cfr. anche sui rapporti tra Grozio e Spinoza in materia politica il MEIJER. *Sp. s demokratische* ecc., cit. p. 181. Il Menzel (in *Sp. u. das Völkerrecht*, cit., p. 17) non pone in dubbio che Spinoza conoscesse le opere del Grozio, anche se non lo cita. Sul concetto di diritto naturale in Grozio e Spinoza cfr. CARP. *Naturrecht* ecc. in: *Chronicum Spinozanum*, I, 1921, p. 81. ID., *Der Gemeinschaftsgedanke in Spinozismus* in: *Chronicum*, ecc., III, 1923, p. 196 e seg. sul concetto di stato in Grozio e Spinoza. Di proposito tratta dei rapporti tra Grozio e Spinoza il POLLOCK. *Spinoza's political doctrine* in *Chronicum*, ecc., I, 1921, p. 47-48. Al Pollock non par credibile che Spinoza ignorasse il *De jure*. Il fatto che Spinoza non cita mai nè nel *Trattato*, nè altrove il Grozio, fa credere al Pollock che Spinoza non dava al Grozio l'importanza di pensatore politico che riconosceva al Machiavelli e all'Hobbes. Anche ricordandolo non ne avrebbe dato giudizio favorevole. Le sue simpatie per Roma, il suo sistema di ragionare sul fondamento di autorità di ogni genere dovevano allontanarlo da Spinoza che amava l'assoluta indipendenza di giudizio. Il Pollock crede che l'avversione di Spinoza rispetto al Grozio fu dapprima teologica e metodologica e l'avversione rimase anche quando il Grozio acquistò fama di scrittore di diritto pubblico. Rileva da ultimo il Pollock l'avversione di Spinoza per i giuristi e per la scienza legale non riducibile a sistema razionale. Sulla personalità essenzialmente giuridica del Grozio doveva insistere A. FALCHI. *Carattere e intento del « De jure »* in « *Rivista inter. di fil. del diritto* » 1925, p. 562 e seg.

non erano nè teologiche, nè politiche, ma essenzialmente giuridiche e sociali. A tali esigenze che erano poi le esigenze del giusnaturalismo, Spinoza rimase estraneo come vi rimasero estranei l'Hobbes e il Locke. Le ragioni teoriche e storiche del *De jure* non erano quelle del *De imperio* e del *Trattato teologico-politico*. Il Grozio fu al riguardo un precursore e col *De jure* scioglieva definitivamente il problema del diritto e dello stato dai vincoli teologici per derivarlo dalle necessità sociali dell'uomo. Nello Spinoza il problema dei rapporti tra la chiesa e lo stato è sempre problema fondamentale e il diritto rimane in tutte le sue fasi per lui, come già per Machiavelli e per Hobbes, una forma dell'istinto di conservazione dell'individuo.

Può parere inesplicabile l'atteggiamento ostile di Spinoza verso gli arminiani. Che egli fosse al corrente dei lunghi contrasti tra i Rimostranti arminiani e i Controriformisti calvinisti è fuor di dubbio. Nel *Trattato* [c. XX, 41] vi accenna esplicitamente, ed è chiaro l'accenno a Oldenbarneveld e alla sua politica religiosa. Non una parola di deplorazione per la tragica fine di Oldenbarneveld, vittima col Grozio del fanatismo calvinista. Vi troviamo invece l'elogio della città di Amsterdam che aveva più ostacolato la politica liberale di Oldenbarneveld e aveva favorito lo scisma (1).

Dai passi ricordati del *Trattato* possiamo desumere le ragioni dell'avversione di Spinoza verso gli arminiani e della sua ammirazione per la condotta seguita dalla sua città natale. La lotta tra Rimostranti e Controrimostranti che da sessant'anni turbava la vita religiosa e politica del suo paese non significava per Spinoza lotta per la libertà religiosa, di pensiero, ma rivalità tra due confessioni pubbliche per aver l'appoggio dello stato in favore di determinate proposizioni teologiche. Primi gli arminiani per far prevalere anche politicamente la loro dottrina religiosa avevano provocato lo scisma. Poichè per Spinoza le leggi « quae de religione conduntur », cioè stabilite « ad dirimendas controversias » sono fatte per irritare più che per correggere gli animi. Gli scismi, aggiunge Spinoza, non nascono « ex magno veritatis studio, sed ex magna libidine regnandi » (2). Donde la condanna dei Rimostranti e dei loro fautori che invo-

(1) Nel 1616 gli Ordini avevano inviato ad Amsterdam una deputazione con a capo il Grozio, per indurre i magistrati della città a propositi di pace e di tolleranza. Grozio in difesa del governo pronunciò un discorso ripubblicato nel tomo III delle sue *Opera theologica* (Amsterdam, 1679). Il tentativo di conciliazione non ebbe successo e nel gennaio 1617 Amsterdam dichiarava la scissura con decreto in cui era dichiarato « se finaliter a Remonstrantibus separare, donec a doctrina sua desistant ». L'opposizione religiosa diveniva opposizione politica e l'esempio fu seguito da altre città. Gli Ordini si videro costretti a permettere la riunione del sinodo nazionale di Dordrecht, da cui usciva la condanna dei Rimostranti e la caduta del governo.

(2) Nella Prefazione al *Trattato teologico* al § 11 leggiamo: « Et quod ad seditiones attinet, quae specie religionis concitantur, eae profecto inde tantum oriuntur, quod leges

cavano l'intervento dello stato a regolare forme di attività per le quali esso non aveva nè competenza, nè autorità. Libertà di coscienza e coercizione dello stato sono per Spinoza termini incompatibili. Gli arminiani stessi non si illusero mai sui sentimenti di Spinoza a loro riguardo e giudicarono severamente le dottrine espresse nel *Trattato*. Il Limborch affermava che l'autore vi insegnava « callide et tecte » l'ateismo e non altrimenti si esprimeva il Leclerc (1). Chiusi nel loro dogmatismo filosofico, gli arminiani erano rimasti estranei al rinnovamento filosofico che si svolgeva intorno ad essi e non potevano cogliere la profonda religiosità implicita nel sistema di Spinoza. Il quale doveva ignorarli come teologi e condannarli come politici.

11. — Può parere strano che Spinoza, cacciato dalla comunità israelitica, cercasse appoggi e amicizie tra i Mennoniti e i Collegianti, cioè in sette religiose quasi ignorate e comunque non notevoli nè per numero nè per importanza politica. Alcuni, come il Menzel, hanno esagerato l'influenza di tali sette sul pensiero politico di Spinoza (2). Il Meijer e il Freudenthal hanno chiarito la vera natura e i limiti dei rapporti di Spinoza con tali sette, anche se non hanno esaurito l'argomento in ordine al *jus in sacra*, da tali sette negato (3).

La setta dei Collegianti aveva spiccato colore locale essendosi originata in Olanda in seguito al sinodo di Dordrecht (1618) e in conseguenza della reazione che colpì tutte le sette dissidenti e particolarmente gli arminiani. I Collegianti svolgendo il motivo fondamentale della Riforma vagheggiavano libere, ristrette comunità religiose i cui membri, uniti solo nella fede in Cristo, dovevano attendere colla semplice guida della Scrittura alla loro edificazione spirituale. Non era ad essi estranea l'idea di una chiesa uni-

---

de rebus speculativis conduntur, et quod opiniones tanquam scelera pro crimine habentur ac damnantur, quarum defensores et asseclae non publicae saluti, sed odio ac saevitiae adversariorum tantum immolantur ». In queste parole Spinoza associava in un'unica condanna calvinisti e arminiani.

(1) In lettera da Amsterdam in data 13 sett. 1671 (in: *Freudenthal Lebensgeschichte Sp.'s*, cit., p. 193). In lettera anteriore del 23 giugno 1671 il Limborch scriveva a Olivario Doiley che gli inviava « infamem illum discursum Theologico-Politicum cuius auctor creditur Benedictus Spinoza, qui ex Judaeo factus est deista, si non atheus. Non memini me pestilentiorem librum unquam legisse... » (ivi p. 292). L'accusa di ateismo ritorna nei riguardi dell'*Etica* in lettere del Limborch del 20 febb. 1678 (id. p. 206), del 23 genn. 1682 (ivi p. 211). L'altro arminiano, Giovanni Leclerc, amico e ammiratore del Limborch (di cui scrisse l'elogio) in data 6 dic. 1681 (id. p. 210) riconfermava il pericolo al sentimento religioso derivante dal *Trattato teologico*.

(2) Cfr. AD. MENZEL, *Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's* in: *Festschrift fur Jos Unger*, Stuttgart, 1898, p. 79 e seg.; ID., *Spinoza und die Collegianten* in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N. F. XV (1902), p. 276-98.

(3) Cfr. W. MEIJER, *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt*, in *Archiv f. Gesch d. Phil.*, N. F. XV (1902), p. 1-31. — FREUDENTHAL, *Spinoza*, ecc., cit., c. IV, p. 163 e seg. — V. FISCHER, *Spinoza's Leben, Werken und Lehre*, 5ª Aufl. Heidelberg, 1909 Anhang, p. 616. M. FRANCES, *Spinoza* ecc. cit. p. 64 e seg., 138 e seg.

versale a cui tutti i cristiani potessero partecipare, quale che fosse la religione positiva di cui fossero membri. Essi non ammettevano una speciale confessione religiosa, rifuggivano da ogni forma di organizzazione religiosa coattiva a base politica o territoriale, da ogni dogmatismo, da ogni coercizione. La stessa nozione di tolleranza era da essi respinta come quella che implicava un giudizio sulle credenze, giudizio che solo a Dio poteva spettare. Spinoza doveva naturalmente simpatizzare con uomini che ignoravano l'odio teologico, che professavano il rispetto più incondizionato alla libertà di coscienza individuale, che facevano opera di pace tra le diverse confessioni, che non sdegnavano di accostare uomini di fede diversa, ma professanti la carità e la giustizia, che coltivavano l'ideale di una religione universale senza riti, senza autorità, animata solo da ciò che costituiva l'essenza vera, profonda, perenne del cristianesimo. Sopratutto doveva avvicinare Spinoza ai Collegianti la loro avversione al sacerdozio, fomite di lotte, di rivalità, di superstizione, di corruzionne del vero spirito religioso, come egli doveva sull'esempio del popolo ebreo dimostrare nel *Trattato*.

Tutto ciò non deve far credere a uno Spinoza collegiante (1), poichè molteplici e profondi erano i motivi di dissenso. I Collegianti erano ancora strettamente legati alla lettera della Scrittura e troppo preoccupati di trovare in essa il fondamento della verità, la giustificazione razionale della fede. La loro fiducia nell'avvenire della chiesa sulla base della Scrittura e sulla fede in Cristo non era condivisa da Spinoza che cercava la pace religiosa nella pratica del bene senza preoccupazioni dogmatiche.

Si può anche rilevare che Spinoza intendendo creare una religione filosofica, fondata su una nuova metafisica doveva sentirsi lontano dai Collegianti indifferenti, se non ostili, al rivolgimento filosofico provocato in Olanda dal cartesianesimo verso la metà di quel secolo.

Sopratutto Spinoza non poteva essere coi Collegianti per l'indifferenza politica da essi ostentata, per il principio dell'obbedienza passiva da essi adottato nei riguardi dello stato. Spinoza non poteva concepire la sua religione universale se non in funzione dello stato e della società. Nella Prefazione del *Trattato* (§ 32) lo Spinoza dichiara che nello scriverlo si proponeva anche di rivendicare allo stato il *jus circa sacra*. « Post haec ostendo, eos qui summum imperium tenent, non tantum juris civilis, sed etiam sacri vindices et interpretes esse, eosque solos jus habere discernendi,

---

(1) Secondo il Menzel il cristianesimo espresso da Spinoza nel *Trattato* non era incompatibile con quello seguito dai Collegianti e tende su questo punto a contrapporre il *Trattato* all'*Etica*, nella quale Spinoza avrebbe opposto la concezione naturalistica a quella cristiana. Cfr. MENZEL, *Sp. und die Collegianten* ecc., cit., p. 289. Contro: K. FISCHER, *Spinozas* ecc., cit., p. 616-17. Il Fischer non solo non crede al cristianesimo di Spinoza, ma vede solo abbozzato nel *Trattato* il programma religioso del partito al governo, cioè il programma di un cristianesimo neutrale superiore alle diverse confessioni in contrasto

quid justum, quid iniustum, quid pium et quid impium sit ». I Collegianti non avevano sensibilità politica e si mantenevano estranei a quei fini politici che costituivano il presupposto e la ragione del *Trattato*. Lo Spinoza sentì invece e profondamente il problema politico associato al problema religioso. Nell'affrontare in particolare il problema del *jus sacrum* che dominava la dottrina e la pratica politica dell'epoca, nel risolverlo in senso favorevole alla sovranità religiosa dello stato, egli doveva preoccuparsi di coordinarlo al suo sistema metafisico, senza cadere nell'utopia, sopratutto senza ferire il sentimento religioso che era profondo e sincero in lui e informava ancora di sè tutti gli aspetti della vita del suo popolo.

12. — Fu discusso se per Spinoza lo stato ha per fine la libertà dell'uomo o la sicurezza della collettività (1). Anche astraendo dal *Trattato politico* in cui si afferma esplicitamente che: « imperii virtus est securitas », mentre la libertà « privata virtus est » (c. I, § 7 e V, 2), nello stesso *Trattato teologico* troviamo passi in favore dell'una e dell'altra opinione. In un punto si afferma che « finis reipublicae libertas est » (XX, 12): altrove che « finis universae societatis et imperii est secure et commode vivere » (III, 20). Per noi non è dubbio che fine immediato e specifico dello stato secondo Spinoza, è la sicurezza e stabilità e che la libertà individuale non può concepirsi se non nello stato sovrano. L'amore alla libertà è la ragione dell'assolutismo spinoziano. Di questo assolutismo la religione universale è elemento essenziale.

La sicurezza prima ancora di essere il fine dello stato è imposta dalle esigenze della conservazione. La scienza, la religione sono tarde acquisizioni dell'umanità e non prevalgono contro le forze soverchianti della natura. La quale dà a tutti, nei limiti della potenza, l'ugual diritto di soddisfare i propri bisogni. La utilità e la necessità consigliano gli uomini a unirsi in società per cooperare insieme e integrarsi reciprocamente ai fini della conservazione (V, 18, 19). E se gli uomini fossero da natura costituiti in modo « ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent », la società non avrebbe bisogno di leggi, « sed absolute sufficeret homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro et liberali animo id, quod vere utile est, agerent » (V, 20); ma gli uomini « ex sola libidine et animi affectibus abrepti res appetunt utilesque judicant », per cui la società non può sussistere « absque imperio et vi, et consequenter legibus » destinate a regolare e a costringere in certi limiti le passioni umane (V, 22).

(1) Cfr. su questo punto la polemica del Menzel col Meijer negli scritti citati. La polemica fu provocata dal Menzel che in un articolo pubblicato nella « Festschrift f. Unger » (Stuttgart. 1898, p. 79 e seg.) aveva sostenuto la tesi che nel *Trattato teologico* la libertà è posta come fine dello stato, mentre nel *Trattato politico* (che fu tra gli ultimi scritti di Spinoza) più non si parla di libertà, ma solo di sicurezza

Lo stato pertanto sorge per garantire agli uomini riuniti in società la pace esterna, la sicurezza e la felicità materiale (III, 13). Nè può dirsi lo stato istituzione contro natura e quindi contro la naturale libertà dell'individuo, mentre esso è potenziamento razionale della natura ai fini della libertà e della conservazione individuale.

Non esclude Spinoza che la forza possa originare lo stato; ma nega che lo stato così fondato possa durare (V, 22). La stabilità dello stato deriva dalla coscienza della sua utilità e necessità e solo da tale coscienza trae valore e autorità il patto di trasferimento dei diritti naturali nelle mani di un sovrano che per tale patto diventa l'arbitro di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto ai fini della sua propria conservazione, da cui oramai dipende la conservazione e la libertà individuale (XVI, 14, 15).

Il potere sovrano non può che essere assoluto, poichè qualsiasi riserva contrattuale significherebbe divisione e quindi distruzione di sovranità (XVI, 27). L'assolutezza del potere sovrano deve intendersi nei limiti della sua potenza e questa non può mutare la natura degli esseri, nè togliere all'uomo la possibilità di elevarsi a Dio rinunziando alla libertà naturale e creando lo stato (XVII, 2 e seg.).

Se l'individuo non ha diritti verso lo Stato e manca di garanzie costituzionali che lo difendano dall'abuso del potere, ciò non significa che lo stato, trasformando in tirannico il suo potere, riducendo a servi i sudditi, operi nel proprio vantaggio, agisca nei limiti della sua potenza, ossia della sua conservazione (XX, 12).

13. — La giustificazione ultima della società e dello stato lo Spinoza doveva dare nell'*Etica* e per questo lato il *Trattato* può considerarsi o una anticipazione o una conferma a seconda che si accolga o meno l'opinione che fa l'*Etica* compiuta anche nelle ultime parti fin dal 1665 (1).

In un punto del *Trattato* è detto espressamente che « Dei scientia veram ethicam et politicam continet » (IV, 45). Spinoza stesso riconduce la dottrina della società e dello stato alle verità dimostrate nella parte terza

---

(1) Troviamo un chiaro riferimento all'*Etica* nel c. III, § 8 dei *Trattato teol.* « Diximus enim supra (cioè I. 30. 44 del *Tr.*) et in *alio loco* (cioè nella parte I dell'*Etica*), leges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involvunt ». E lo stesso concetto ritorna nel *Trattato,* c. VI, 10. Lo Spinoza non cita in esso in modo esplicito le sue opere anche quelle pubblicate. Solo nelle *Note marginali* (preparate nel 1675 per una seconda ediz. del *Trattato*) e precisamente nella nota VI (con riferimento al c. VI, § 17 del *Tr.*) abbiamo il rinvio ai prolegomeni dei *Principia philosophiae* pubblicati nel 1663. Che la parte IV dell'*Etica* fosse già nel 1665 abbozzata, se non compiuta, possiamo desumerlo dal rinvio a più ampia trattazione, cioè al *Trattato* (« De his alias prolixius ». Parte IV, Pr. 35 Sch.), di quanto concerne i vantaggi della vita sociale. L'appendice alla Parte I dell'*Eth.* rinvia alla parte IV, la determinazione di ciò che è giusto e ingiusto nella parte IV, Pr. 37 sch. II, egli dichiara «non est hic locus» di trattare di ciò, quasi si riservasse di trattarne nel *Trattato* che aveva già in animo di preparare.

e quarta dell'*Etica* (1). In esse si tratta particolarmente dell'uomo di natura, cioè dell'uomo presupposto dal *Trattato*, che, operando secondo le leggi dell'appetito, tende a perseverare nel suo essere che è l'essenza attuale di ogni individuo (*Eth.* III, 6, 7). Quanto più l'individuo « suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est » (*id.* IV, 20) e la virtù dell'uomo è potenza « quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi » (*id.* IV, defin. 8). Questa potenza è il diritto naturale di ogni individuo, e da essa si genera l'esigenza razionale della società e dello stato.

Poichè se è naturale e, dal punto di vista della realtà universale, perfettamente comprensibile che l'uomo operi per conservarsi secondo le leggi dell'appetito, non è meno vero che tali leggi non permettono agli uomini « natura convenire », obbedendo ognuno alla propria soggettività che lo pone necessariamente in conflitto con quella degli altri (*Eth.* IV, 33, 34). Solo per la ragione gli uomini possono « natura convenire » e coesistere pacificamente senza ledersi a vicenda, poichè la ragione pone una norma oggettiva di condotta identica per tutti, fondata sulla vera conoscenza (*Eth.* IV, 35 e coroll. 1). Più si conosce Dio e più si è virtuosi; più si segue la ragione e più si appetiscono beni a tutti comuni. Nel fatto gli uomini nè vivono secondo ragione, nè conducono vita solitaria: perciò tra loro sono « plerumque invidi atque invicem molesti » (*id.* IV, 35, Schol.).

Il problema può parere insolubile, poichè se gli uomini « opinione magis, quam vera ratione commoventur » e la conoscenza anche se vera non può vincere la forza dell'appetito (Eth. IV, 17 e Schol.), non si vede come la vita civile possa realizzarsi. A nulla vale che la ragione consigli la rinuncia al diritto naturale, la costituzione contrattuale della società civile, se questa non può opporre valida resistenza alle forze disgregatrici della vita affettiva. Tutto il *Trattato* si fonda sulla insufficienza dei motivi razionali, morali, religiosi per operare socialmente. Spinoza non risolve il problema nell'*Etica*, ma già pone il principio che poteva renderne possibile la soluzione (2).

---

(1) Cfr. *Ethica* (ed. cit. del Bruder) Pars IV, Pr. XXXV, Schol.; Pr. XXXVII, Schol. II. Qui Spinoza richiama a fondamento della politica le proposizioni 28. 39. 40 (corol. 2) della Parte III; le prop. 4 (corol.) 6. 7. 17. 20. 33. 34. 35 (e corol. 1) della Parte IV.

(2) Nello scolio alla proposizione 17 della Parte IV dell'*Etica* Spinoza scrive: « De rationis in affectus potentia separatim agere constitui ». Può parer chiara l'allusione e il rinvio al *Trattato teologico*, che anche perciò seguirebbe non solo logicamente, ma cronologicamente l'*Etica*. Non può escludersi il riferimento al *Trattato politico*. Nel *Tr teol.* è dichiarato (XVII, 12) che non è suo scopo indicare « qua ratione imperium formari posset, ut nihilo minus secure semper conservetur ». A ciò doveva mirare il *Tr. pol.* (c. 5). Nel *Tr. teol.* era sopratutto questione « de utilitate libertatis in republica » e la forma repubblicana a tale intento meglio conveniva (XVI, 37). Malgrado tale dichiarazione Spinoza fa nel *Tr. teol.* larga parte alla questione dei mezzi per conservare lo stato senza

Tale principio è consacrato nella prop. VII della parte IV dell'*Etica*: « Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo ». Nelle sue applicazioni alla costituzione e conservazione della vita civile, tale principio significa che lo stato per indurre gli uomini a vivere socialmente, cioè « ex ductu rationis », deve avere l'assoluto potere « communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi » (1). Lo scopo del *Trattato* non è di giustificare razionalmente lo stato (a ciò intende l'*Etica*), ma di realizzarlo indicando i mezzi coi quali la ragione può vincere gli affetti naturali, ma antisociali. In ciò consiste la politica nel suo aspetto pratico. Essa diventa l'arte di dominare e maneggiare col freno della legge e delle sanzioni civili e penali gli affetti, le passioni, i vizi umani per neutralizzarne gli effetti dannosi e farli servire al bene comune. Da filosofico il problema politico diventa pratico e si comprende e si giustifica la larga parte fatta nei due *Trattati* all'esperienza storica e psicologica. In essi Spinoza doveva gareggiare con Machiavelli e coll'Hobbes nella comprensione realistica della vita politica.

11. — Tra i mezzi più efficaci ai fini di conservazione sociale e politica Spinoza indica la religione. Egli si rivela nel *Trattato teol.* deciso sostenitore della religione di stato proprio in un momento storico in cui la politica ecclesiastica si orientava verso il separatismo o verso il giurisdizionalismo. Ciò può sembrare incompatibile con lo spirito oltre che coi fini del *Trattato* considerato nella comune opinione come la storica difesa della libertà di coscienza e di pensiero. Mette conto dilucidare questo punto fondamentale della dottrina politica di Spinoza.

Devesi anzitutto premettere che quando Spinoza parla di religione di stato non vuol riferirsi nè alla religione filosofica, nè al culto interiore. Non si riferisce a quella, privilegio di pochi spiriti eletti che riescono a elevarsi a Dio mediante la scienza. Nei loro riguardi lo stato non può, nè deve spiegare alcuna azione positiva, sia perchè inefficace, sia perchè dannosa. Trattasi del diritto incoercibile e inalienabile dell'uomo di provvedere alla sua elevazione intellettuale che è ad un tempo morale e religiosa. Nessun danno può venire allo stato da tale diritto che non tocca

---

sacrificio della libertà vera, cioè di ragione, e si vale degli insegnamenti ricavati dalla storia del popolo ebreo (XVII, 12).

(1) Cfr. *Ethica*, IV, 37 Schol. 2. Lo stesso principio in altra forma è così affermato nel *Trattato* (XVI, 15): « Lex humanae naturae universalis est, ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum perferat nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni: hoc est, unusquisque de duobus bonis quod ipse majus esse judicat, et de duobus malis quod minus sibi videtur, eliget. Dico expresse, quod sibi eligenti majus aut minus videtur; non quod res necessario ita se habeat, ut ipse judicat ».

il suo potere, anzi lo giustifica filosoficamente anche nella forma più assoluta. Nessuno più ossequente all'autorità politica di colui che difende le sue opinioni anche pubblicamente « sola ratione, non autem ira, dolo, odio ».

Non nega Spinoza che l'individuo della libertà di esprimere colla parola e negli scritti il suo pensiero e i suoi giudizi, possa usare in modo lesivo agli interessi e al potere del sovrano. « Majestas tam verbis quam re laedi potest ». Sorge anche per Spinoza il problema dei limiti della libertà « dicendi et docendi quae unusquisque sentit » nei rapporti collo stato. Poichè se è impossibile togliere completamente tale libertà ai sudditi, sarebbe « perniciosissimum eandem omnino concedere » (XX, 9. 10). Lo stato deve reprimere le opinioni sediziose, cioè quelle che eccitano a operare contro le leggi dello stato e violano il patto « quo unusquisque jure agendi ex proprio suo arbitrio cessit » (XX, 20). Le opinioni manifestate sono sediziose non in quanto sono contrarie allo stato, ma in quanto si coloriscono di passione, diventano attive, cioè causa di azione (*Eth.* III, Defin. 1-3). Come la fede vera si rivela dalle opere di carità e di giustizia che essa induce a compiere più che dalle ragioni vere o false che la giustificano, così la fedeltà verso il sovrano si riconosce non dalle intenzioni, ma dalle opere, cioè dalla conformità esteriore della condotta alla legge dello stato (XX, 23).

Il ravvicinamento della fedeltà verso il sovrano e della fede verso Dio sul fondamento delle opere, ci porta a considerare l'altro aspetto della libertà individuale, che si concreta nella libertà di credere e di manifestare la propria fede religiosa.

Come la scienza è « juris privati » e l'azione dello Stato nei suoi riguardi è essenzialmente negativa, così « uniuscuiusque juris est de religione libere sentiendi ». Non può concepirsi come alcuno possa privarsi di questo diritto che comprende anche « summum jus summaque auctoritas de religione libere judicandi, et consequenter eandem sibi explicandi et *interpretandi* » (VII. 91). Questa religione che ognuno coltiva in sè e si foggia in conformità alle sue particolari interne esigenze col semplice sussidio del lume naturale o colla guida della rivelazione, non procede dalla scienza, non consiste in azioni esterne, ma « in animi simplicitate et veracitate », cioè in qualità del sentimento e del cuore che non si creano « imperio legum, neque auctoritate publica », ma « bona educatione », in pia fraterna comunione con altri, sopratutto « proprio et libero judicio » (VII, 90).

Svolgendo il motivo fondamentale della riforma protestante Spinoza ammetteva un « cultus Dei internus » costituito dei mezzi « quibus mens interne disponitur ad Deum integritate animi colendum » (XIX, 3). Nessuna organizzazione esteriore, nessun sacerdozio può in quest'opera di

santificazione sostituire l'individuo. Questa dottrina del culto interno avvicinava Spinoza alle confessioni religiose dei Mennoniti e dei Collegianti, uniti in libere fraterne unioni per coltivare la vera pietà senza il vincolo di autorità esteriori, ma lo allontanava in modo irrimediabile dal cattolicesimo romano che subordinava la coscienza religiosa dell'individuo alla autorità sovrana e alla disciplina insindacabile del Pontefice (1). Il dominio delle coscienze è sempre tirannico, provenga esso dallo Stato o dalla Chiesa. « Illud imperium violentum quod in animos est ». non potendosi prescrivere « quibus opinionibus uniuscuiusque animus erga Deum devotione moveri debeat ». (XX, 3). Nè meno avverso si dimostra Spinoza all'autorità dei filosofi in materia di religione, come se questa potesse trarre forza e valore dalle loro interpretazioni e dimostrazioni (VII, 79). La netta separazione tra scienza e fede è costantemente presente a Spinoza: solo in quanto sono libere produzioni dello spirito individuale rivestono entrambe nei rapporti con lo Stato la qualità di diritto e sono sottoposte agli stessi limiti (2).

Se non a tutti è dato di contemplare Dio nella sua essenza infinita, a tutti è possibile amarlo con la semplicità e il candore dell'animo. Il rispetto da parte dello Stato alla libertà di pensiero e di fede non è che il rispetto della spiritualità umana nella duplice direzione in cui essa si svolge. Le due forme si distinguono profondamente nel modo di intendere e di onorare Dio, conducono per vie diverse alla beatitudine, motivano diversamente la condotta; ma entrambe si incontrano nell'operare il bene, anche se questo appare al filosofo come verità necessaria, al credente come un comando imperscrutabile della Provvidenza. Sul terreno delle opere e degli effetti che da esse derivano, scienza e fede trovano il loro limite, cessano di essere solamente produzioni della coscienza individuale per interessare la vita della società e dello stato. Scienza e religione acquistano allora valore politico e sociale, non però nella stessa misura; poichè se la scienza pura raramente e con suo danno abbandona le sfere dell'astrazione per trasformarsi in stimolo di azione, la religione che si alimenta della fiamma viva del sentimento non può non tradursi in pratica di vita. Nè può lo Stato rinunciare al dominio della religione in quanto essa può essere strumento efficace d'azione alla attuazione de' suoi fini.

---

(1) Cfr. *Tr. theol.*, VII. 38. 89. 93. Spinoza non riconosceva l'autorità del Papa per ciò che riguarda l'interpretazione della Scrittura. Tale autorità non fu riconosciuta dai primi cristiani; non lo è dalle Chiese orientali; nè ha fondamento nel nuovo Testamento. Nega poi che dall'autorità che avevano i Pontefici presso gli Ebrei di interpretare le leggi patrie. possa dedursi l'autorità del Pontefice romano di interpretare la Scrittura Cfr. la nota terza al c. VII del *Tr. th.*, tradotto in francese dall'Appuhn (Paris. Garnier)

(2) Per il ravvicinamento della libertà di pensiero e di fede cfr. il c. XX del *Tr. theol.*, e sopratutto i § 3, 6, 23, 29, 32.

15. — L'umanità nello stato di natura non conosce nè vita religiosa nè vita civile. Essa vive « absque religione et lege » e quindi « absque peccato et iniuria » (XVI, 54). Il passaggio dallo stato naturale allo stato religioso e civile implica la rinuncia a operare secondo le leggi dell'appetito e la sottomissione del volere particolare alla volontà di un superiore, divino o umano, che impone norme di condotta nell'interesse comune. Tale rinunzia e tale sottomissione rivestono nei due casi la forma del patto, a indicare che non la forza, ma il consenso almeno formale è il fondamento dell'obbedienza religiosa e politica. La Scrittura parla infatti di un patto espresso conchiuso tra Dio e gli uomini, per il quale questi avrebbero rinunziato alla loro libertà naturale e avrebbero trasferito il loro diritto in Dio (XVI, 56). Analogamente lo stato civile sorse per il trasferimento nel sovrano dei diritti che gli individui tengono da natura (XVI, 13. 24).

I due patti, il religioso e il civile, sono indipendenti e sorgono da cause e per finalità diverse. Primo a sorgere fu il patto religioso. Era necessaria la rivelazione per indurre gli uomini all'obbedienza a Dio come condizione di salute. Nè la natura che conosce solo le leggi dell'appetito, nè la ragione che mediante la scienza ci affranca dalla obbedienza, potevano insegnare agli uomini il precetto divino dell'amore del prossimo (XVI, 52 e nota marg. 34). Poichè in questo precetto si riassume il diritto divino che sostituisce il diritto naturale, obbliga tutti ugualmente, sudditi e sovrani, fa acquistare l'abito della virtù, indipendentemente dalla vera conoscenza di Dio. Se questa ci fa conoscere il governo di Dio nel mondo, cioè l'ordine fisso e immutabile della natura (III, 7), la religione rivela l'ordinamento morale dell'umanità e mira alla attuazione del regno di Dio « in quo justitia et caritas vim juris et mandati habent » (XIX, 4). Di questo regno Dio è assoluto sovrano e alle sue leggi gli uomini devono incondizionata obbedienza mediante le opere di carità e di giustizia costituenti l'essenza della religione universale (XIV, 23. 33).

Ma come e per opera di chi si attua il regno di Dio? Per mezzo di quella speciale organizzazione che è la chiesa, oppure per mezzo dello stato? Era questo il punto controverso. Lo Spinoza tratta, per escluderla, la soluzione che del problema aveva dato l'antico Testamento, soluzione dovuta a singolare, miracoloso intervento divino che non può più rinnovarsi. Presso il popolo ebreo l'ordinamento religioso fu al tempo stesso ordinamento politico. Gli Ebrei non conobbero che un solo patto, quello degli uomini con Dio: ma esso servì anche a costituire lo stato, il quale sorse oltre che per i suoi fini specifici di mutua difesa e sicurezza, anche per attuare il regno di Dio. Si ebbe per tal modo uno stato tipicamente teocratico, in cui la legge di Dio vigeva sovrana e regolava non solo la vita morale e religiosa del popolo, ma anche quella civile, economica e

politica. In tale stato « jus civile et religio unum et idem erant; religionis dogmata non documenta, sed jura et mandata erant, pietas justitia, impietas crimen et iniustitia, aestimabatur. Qui a religione deficiebat, civis esse desinebat, et eo solo hostis habebatur; et qui pro religione moriebatur, pro patria mori reputabatur, et absolute jus civile et religio nullo prorsus discrimine habebantur » (XVII, 31). Perciò la sovranità presso gli Ebrei fu essenzialmente sacra e fu esercitata dai sacerdoti in nome di Dio. Ciò doveva ad essi creare una posizione di privilegio, di cui abusarono per trasformare in tirannico un potere che era di sua natura morale e religioso. La storia del popolo ebreo fu la storia del regno di Dio attuato mediante lo stato; ma questo non potendosi conservare veramente teocratico, cioè governo di Dio, anche per le finalità civili a cui doveva attendere, cadde nelle mani del sacerdozio che fece servire a fini di dominazione la vera religione, corrompendola, riducendola a superstizione, a culto esterno, a vuoto formalismo (Pref. e c. XVIII). Gli Ebrei non conobbero lotte religiose, perchè intesero la religione sopratutto come obbedienza a Dio e alle sue leggi, pratica della virtù e non si preoccuparono del fondamento speculativo delle loro credenze, da cui i dissensi religiosi provengono. Ma conobbero la tirannide sacerdotale e mostrarono col loro esempio che lo stato non dura se dimentica la sua specifica funzione per farsi strumento di finalità etico-religiose non rispondenti alla sua natura.

16. — La storia del popolo ebreo è storia singolare e la sua costituzione teocratica non può essere imitata. Si comprende come Dio, nell'universale depravazione delle prime età, si scegliesse un popolo per instaurare la sua legge e attuare il suo regno. La vera religione potè essere conservata e tramandata solo nelle forme di una religione nazionale. Poichè la religione presso gli Ebrei fu condizione di unità e d'indipendenza non solo politica, ma nazionale. La nazione non è il prodotto di fattori naturali, etnici. « Natura nationes non creat sed individua » (XVII, 93). Unica realtà sono per Spinoza gli individui e le differenze nazionali dipendono dalla lingua, dalle leggi, dai costumi, dalle forme di reggimento politico (III, 16. 57). Le stesse cerimonie del culto furono presso gli Ebrei ordinate a fini non solo religiosi, ma civili e nazionali e contribuirono efficacemente a formare e a conservare l'abito dell'obbedienza che è essenziale alla religione e allo stato (V, 17; 31 e seg).

Se non che il nazionalismo politico e religioso degli Ebrei doveva costituire un ostacolo insormontabile al diffondersi della vera religione che vive per la verità e bontà intrinseca de' suoi principii, non per le forme e per i riti in cui si rivela. Col cristianesimo tutti i popoli, e non solo il popolo ebreo, furono chiamati alla salute e la religione tende

a spiritualizzarsi, a universalizzarsi, a sciogliersi da ogni particolarismo nazionale, a staccarsi da forme politiche contingenti, per apparire, attraverso la predicazione apostolica, religione del genere umano. Il regno di Dio più non si attua nelle forme politiche di un popolo determinato, ma diventa regno veramente spirituale, cioè universale, mediante la Chiesa, organo degli interessi sociali e morali dell'umanità.

Venuta meno qualsiasi esigenza morale e religiosa lo stato si rivela nel suo vero significato. Se la sua giustificazione formale è il contratto, il suo vero e unico fine è la felicità temporale e quindi l'esigenza della pace e della sicurezza. Lo stato deve oramai sostenersi coi propri mezzi ai fini della sua conservazione e stabilità. Esso deve garantirsi l'obbedienza e la fedeltà dei sudditi, anche nel caso che le sue leggi contrastino con le naturali tendenze dell'uomo a seguire il proprio utile anche col danno altrui (V, 21). Poichè Spinoza esclude che lo stato possa a lungo sostenersi con la forza contro la volontà dei governati. La natura umana non può a lungo sopportare un regime di violenza e di assoluta coazione. D'altra parte è vano far assegnamento sulla razionalità e bontà della legge per garantirsi l'obbedienza. Vedemmo come l'azione non è determinata dalla verità dei principii, ma dagli affetti che essi suscitano. Più che l'adesione dell'intelletto il sovrano deve procurarsi l'adesione dei voleri, deve mirare a conquistarsi gli animi, operando sui sentimenti, interessando i sudditi, con premi e pene, all'osservanza de' suoi precetti (V, 24, 25). Anche le leggi più inique, più contrarie ai naturali sentimenti dell'uomo possono avere per sè il consenso dei più, e servire ai fini dello stato se destano l'opinione della loro utilità. Ciò che interessa il sovrano è l'azione conforme alla legge più che i motivi che inducono a osservarla.

Ora tra i mezzi a cui il sovrano può ricorrere « ut permagna hominum pars, quidquid ille vult, credat, amet, odio habeat », uno dei più efficaci è la religione (XVII, 9). La sua utilità per lo stato è evidente. Si pensi al prestigio che deriva al sovrano dalla possibilità di regnare sugli animi mediante la religione, di presentare come voluti da Dio i suoi ordini. La vera religione è sopratutto obbedienza e si afferma in opere di carità e di giustizia, cioè in azioni esterne tendenti a consolidare la vita in comune. Tale dottrina « quam salutaris quamque necessaria sit in republica, quantasque perturbationum et scelerum causas praescindat, omnibus judicandum relinquo » (XIV, 34). Lo stesso dogma della giustificazione mediante le opere, indimostrabile dalla ragione, oggetto in quel secolo d'interminabili controversie, deve essere accettato per la grande utilità che deriva allo stato (XV, 37).

17 — Per questo significato sociale e politico della religione si giustifica il *jus sacrum* del sovrano. Non basterebbe a giustificarlo il di-

ritto del sovrano « ad omnia », che lo pone al disopra dello stesso diritto divino. Anche il sovrano è tenuto al diritto divino rivelato, che precede la costituzione dello stato e obbliga tutti, indipendentemente dalla partecipazione ad una data organizzazione politica. Il sovrano può certamente violarlo, poichè a lui per diritto naturale « omnia licet » e il diritto civile da lui solo dipende. Ma ciò fa a suo rischio e pericolo e per lo più a suo danno, perchè è contro il suo interesse andar contro ai dettami della retta ragione, che sono poi precetti del diritto divino (XVI, 57. 60). Comunque la violazione del diritto divino da parte del sovrano non è motivo per sottrarsi al suo comando. L'individuo entrando nello stato ha trasferito ogni suo potere nel sovrano, ha cessato di essere *sui juris* anche per ciò che riguarda la religione, nè può farsi giudice delle leggi dello stato. D'altra parte la rivelazione non è mai tanto certa e indubitabile da togliere ogni dubbio sulla natura ed estensione del precetto divino, nè può il potere sovrano subordinarsi all'arbitrio degli individui nell'intendere la parola di Dio (XVI, 61. 64).

Il *jus sacrum* lungi dall'essere esercizio arbitrario di potere, rientra nelle naturali e razionali attribuzioni della sovranità, in quanto questa vuol raggiunti quei fini specifici di conservazione e di sicurezza per i quali è sorta. E' nell'interesse dello Stato favorire e difendere quella religione del dovere e dell'obbedienza, da cui trae forza l'obbligazione politica.

Sotto questo particolare aspetto la religione dello stato non può che essere la religione universale che ognuno può riconoscere in sè o leggere nella Scrittura. Nessun'altra confessione può sostituirla: non le confessioni a tendenza mistica che isolano l'uomo dalla vita sociale e disconoscono le finalità temporali che sono poi le essenziali dello stato: non le confessioni razionalistiche che parlano all'intelletto più che al cuore e inaridiscono le fonti dell'attività religiosa: non le confessioni che, come la riformata, tendono a vincolare il *jus sacrum,* subordinandolo a condizioni e a riserve che sono incompatibili col carattere assoluto della sovranità.

Decisamente avverso si dimostra Spinoza al cattolicesimo romano che nega senz'altro il *jus sacrum* del sovrano e oppone allo stato un potere e una organizzazione ecclesiastica con diritto esclusivo a rappresentare gli interessi religiosi e morali dell'umanità. Con ciò si crea un dualismo di poteri, una fonte di dissidi che non può non risolversi nel danno dello stato, a cui è tolto il dominio delle anime e con esso uno strumento efficacissimo di governo. La chiesa che pretende per sè il *jus sacrum* attenta all'unità e alla potenza dello stato, e non può non proporsi fini di dominazione. I Pontefici romani non nascosero mai le loro pretese di sottoporre al loro potere tutti i re della terra e ciò « solo tantum calamo », cioè coll'autorità morale che esercita sui popoli chi si pone come interprete

di Dio e delle sue leggi. Togliere al sovrano il *jus sacrum* significa esautorarlo, significa preparare la dominazione del potere ecclesiastico (XIX, 41, 44).

Non si può negare l'eventualità e il pericolo che il sovrano sia empio e che si valga del *jus sacrum* contro la causa santa della pietà e del bene. A parte che lo stesso pericolo non sarebbe scongiurato col dominio degli ecclesiastici, è certo che l'empietà del sovrano è causa di rovina dello stato, ma questa sarebbe anche più rapida se uomini privati, e tali sono i sacerdoti, rivendicassero il *jus sacrum*, dividendo lo stato internamente, distruggendone la sovranità.

Con questa giustificazione utilitaria, essenzialmente politica del *jus sacrum*, Spinoza si poneva sullo stesso terreno del Machiavelli e degli scrittori della ragion di stato. Il principio della relatività dei mezzi da seguirsi in politica, della loro valutazione insindacabile da parte del sovrano, giustificava il *jus sacrum* come diritto di fare della religione un « instrumentum regni ». L'etica dello stato è anche per lui l'etica della sua conservazione, che deve avere la precedenza assoluta rispetto a ogni altra forma di attività umana. « Nihil proximo pium praestari posse, quod non impium sit, si inde damnum totius reipublicae sequatur, et contra nihil in eundem impium committi, quod pietati non tribuatur, si propter reipublicae conservationem fiat » (XIX, 22). In virtù di questo principio l'esercizio del *jus sacrum* è interamente subordinato alle esigenze della ragion di stato. La quale ne costituisce anche il limite, poichè se necessità imprescindibili di conservazione impongono il riconoscimento del *jus sacrum*, questo non può esercitarsi con danno dello stato. Il quale sarà tanto più forte e massimamente *sui juris* se eserciterà tale diritto rispettando la libertà di coscienza dell'individuo e seguendo i precetti del diritto divino. Per la cui conoscenza non occorrono speciali investiture di antagonistici poteri, mentre all'uopo può bastare il lume naturale col sussidio della rivelazione.

18. — Vedemmo come il *jus sacrum* nel suo primo naturale significato tende a dar veste legale alla religione universale in quanto questa si rivela per i suoi principii utile e necessaria allo stato. Quella religione di cui i più non intendono l'intimo valore morale e sociale si attua almeno esteriormente in opere buone per comando del sovrano. L'interesse della religione e l'interesse dello stato vengono per questo lato a coincidere.

Se non che il *jus sacrum* nel sistema di Spinoza non ha solo un valore legale, nè si giustifica solo per ragioni di utilità politica e sociale, ma risponde ad un concetto religioso dell'attività dello stato. Come la sua metafisica, così la sua politica mette capo a una religione. Malgrado il suo

realismo, malgrado l'accentuazione dei fini esteriori di sicurezza per i quali sorge lo stato, Spinoza riconosce ad esso una missione etico-religiosa, svolgendo anche per questa parte elementi insiti nel movimento protestante e ancora universalmente accolti all'epoca sua. In ordine a tale missione egli costruisce, nel capo XIX del *Trattato teologico*, la sua caratteristica dottrina del *jus sacrum*, per la quale assistiamo ad una vera e propria divinizzazione dello stato, alla giustificazione religiosa dell'assolutismo.

L'idea fondamentale che Spinoza in tale capo svolge è che il regno di Dio si attua nel mondo della storia solo per mezzo dello stato. « Si igitur ostendam, justitiam et caritatem vim juris et mandati non posse accipere, nisi ex jure imperii, facile inde concludam religionem vim juris accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent, et Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent » (XIX, 6). In ordine a tale principio Spinoza comincia a distinguere due forme di attuazione del regno di Dio nella storia: l'una divina, l'altra umana; l'una eccezionale presso gli Ebrei per opera di Dio, l'altra comune a tutti i popoli cristiani per opera del sovrano. Gli ebrei uscirono dallo stato di natura per sottoporsi al governo diretto di Dio, le cui leggi divennero per essi leggi dello stato. Presso tutti gli altri popoli lo stato sorse per patto umano come organo di difesa e di sicurezza e solo per gradi, realizzandosi, le leggi rispecchiarono la giustizia divina. Il sovrano in quanto emana leggi giuste è simbolo di Dio e attua il suo regno (XIX, 9, 20).

Non devesi credere che Spinoza distinguendo il culto interno dall'esterno (XIX, 3) abbia voluto limitare il *jus sacrum* alle manifestazioni esterne del culto, quasi che queste esistessero separate dal contenuto della religione. In realtà Spinoza con l'espressione di culto interno ha voluto intendere il sentimento religioso che vive nell'intimità della coscienza individuale e si sottrae a qualsiasi esterna coazione. Il culto esterno non è che il culto pubblico, cioè la religione universale ad uso della vita civile, la quale esiste esteriormente nelle opere di carità e di giustizia, astrazion fatta dalle opinioni e dai sentimenti che la giustificano. Perciò il culto esterno o pubblico non deve confondersi con le cerimonie dal culto, che il sovrano regola e favorisce non perchè essenziali alla religione, ma perchè contribuiscono efficacemente ad accrescerne il prestigio e il valore sociale (1). Nel prescrivere le pratiche del culto (« cultus pietatis »), nel

---

(1) Spinoza cita due volte nel *Trattato teologico* (V, 34, XVI, 67) il patto conchiuso tra la sua patria e l'impero giapponese per dimostrare che le cerimonie cristiane (battesimo, cena, feste, preghiere esterne ecc.) furono introdotte come segni esteriori della comunità cristiana, ma non sono essenziali alla beatitudine (V, 32, 33). Esse non obbligano chi vive solo e non obbligano gli olandesi che vivono nel Giappone dove, essendo vietata la religione cattolica, non potevano compiere le pratiche esterne del culto. Basta per la salute la pratica delle virtù cristiane. Cfr. su ciò MENZEL, *Spinoza und das Völkerrecht* in « Zeits. f. Völkerr. », II, 1908, p. 22 e seg.

determinare « qua raione unusquisque Deo obedire tenetur », Spinoza ha di mira non tanto l'attuazione del regno di Dio, quanto scopi di pubblica utilità (XIX, 24, 25).

19. - Particolarmente notevole è il paragrafo 39 del capo XIX del *Trattato teologico*, in cui è definito il contenuto e l'estensione del *jus sacrum*. « Hodierna sacra solius juris summarum potestatum sint; et nemo nisi ex eorum auctoritate vel concessu jus potestatemque eadem administrandi, eorum ministros eligendi, ecclesiae fundamenta eiusque doctrinam determinandi et stabiliendi, de moribus et pietatis actionibus judicandi, aliquem excommunicandi vel in ecclesiam recipiendi, nec denique pauperibus providendi habet ».

Il paragrafo si riferisce esplicitamente agli « hodierna sacra », cioè al *jus sacrum* quale poteva intendersi ancora ai tempi di Spinoza in rapporto alla politica ecclesiastica del De Witt. Poichè in antico presso gli Ebrei il *jus sacrum* assunse forma diversa in relazione alla loro particolare storia.

Troviamo in questo paragrafo definita la posizione della chiesa e del sacerdozio in ordine al diritto del sovrano *circa sacra*. Tutto ciò che concerne la vita esterna della religione, l'amministrazione del patrimonio ecclesiastico, la nomina dei ministri, l'esercizio del culto, gli atti più propriamente giurisdizionali quali l'applicazione delle pene, la scomunica, sono di esclusiva spettanza del sovrano. Il quale potrà concedere o delegare i suoi poteri alle autorità ecclesiastiche, ma alle condizioni ch'egli crederà nell'interesse della religione e dello stato. Con ciò il principio della subordinazione della chiesa allo stato era proclamato, mentre era condannata come « sediliosa » (e Spinoza chiede venia « verbo duriori ») l'opinione di coloro che « jus sacrum a jure civili separare, et hoc tantum penes summas potestates, illud autem penes universam ecclesiam esse contendunt ». Spinoza considera le ragioni addotte dai fautori della separazione « adeo frivolae, ut nec refutari mereantur » (XIX, 34, 35).

Dallo stesso paragrafo 39 si deduce che il *jus sacrum* non si limita agli atti esterni di amministrazione e di giurisdizione, ma comprende il giudizio insindacabile del sovrano sulla condotta morale e religiosa dei sudditi, nonchè il potere « ecclesiae fundamenta eiusque doctrinam determinandi et stabiliendi ». Ciò può far credere che Spinoza finisse per introdurre in favore del sovrano un potere inquisitoriale sui costumi, lesivo della libertà di coscienza, analogo a quello che cattolici e riformati riconoscevano alle autorità ecclesiastiche. Credere ciò è fraintendere la politica religiosa di Spinoza, il cui *jus sacrum* si arrestava davanti al santuario della coscienza individuale, nè faceva conto delle intenzioni

e dei motivi che giustificano la fede. Se questa esiste nelle opere, il giudizio sui costumi non può riferirsi che agli atti esterni di carità e di giustizia, nelle forme che tali atti devono rivestire per riuscire utili ad un tempo alla religione e allo stato.

Per ciò che riguarda la determinazione della dottrina religiosa, Spinoza aveva di mira la religione universale nei postulati e nelle credenze da lui fissati e formulati nel capo XIV del *Trattato*. E sappiamo che questa religione fu da lui concepita in fuori da qualsiasi preoccupazione teologica in armonia con la rivelazione universale che parla nel cuore degli uomini e nella Scrittura interpretata « integro animo », con la mente rivolta agli effetti morali, sociali, politici della vita religiosa. Solo il sovrano può divenire organo di una religione uguale per tutti, immutabile nei suoi principii, che non alimenta gli odi teologici, nè divide gli animi dei fedeli, ma fa opera di pace, di amore, di giustizia senza concretarsi in nessuna confessione positiva.

Sotto questa luce Spinoza interpreta la storia religiosa del suo paese e giudica severamente gli arminiani la cui politica sostenuta dal Grozio, tendeva a coinvolgere l'autorità dello stato in questioni teologiche. Le lotte tra Rimostranti e Controrimostranti e lo scisma che ne seguì stanno a dimostrare, « leges, quae de religione conduntur ad dirimendas controversias, homines magis irritare, quam corrigere; alios deinde infinitam ex iisdem licentiam sumere: praeterea schismata non oriri ex magno veritatis studio, sed ex magna libidine regnandi » (XX, 41).

Le dottrine che il *jus sacrum* del sovrano stabilisce, vanno pertanto intese in rapporto alla concezione religiosa di Spinoza. La quale non può neppure ravvicinarsi, come altri fecero, a quella religione civile che il secolo successivo e sopratutto il Rousseau dovevano proclamare (1). Poichè la religione civile del Rousseau è l'etica dello stato spogliato da qualsiasi prestigio religioso; nè si fonda sui dogmi della Scrittura, ma su postulati razionali con forte tinta nazionalistica, incompatibile con l'universalismo politico religioso di Spinoza. Nel quale lo stato ottimo ha significato essenzialmente religioso e attua il regno di Dio secondo i principii della morale cristiana rivelata.

20. - Fu sostenuto dal Menzel e la sua tesi fu recentemente accolta dal Meinecke, che la politica religiosa di Spinoza si è modificata in punti essenziali passando dal *Trattato teologico* al *Trattato politico* (2). Mentre

(1) Cfr. in particolare su tale ravvicinamento il MENZEL, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas*, in « Fests. f. Unger », cit., p. 73 e seg.

(2) Cfr. MENZEL, *Wandlungen* ecc., cit.; MEINECKE, *Die Idee d. Staatsräson in der neueren Geschichte*, Berlin, 1924, p. 270. La tesi del Menzel fu a suo tempo efficacemente combattuta dal Meijer (*Wie sich S. zu den Collegianten*, cit., p. 24 e seg. e

nel primo Spinoza si rivela l'apologista della libertà di coscienza individuale, nel secondo si fa sostenitore della religione di stato. Il Menzel si fonda sul paragrafo 46, capo VIII, del *Trattato politico* in cui si afferma che nelle aristocrazie i patrizi devono seguire la religione universale secondo i principii stabiliti nel *Trattato teologico*.

Già abbiamo escluso che la religione universale di cui è parola nei due *Trattati* possa confondersi con la religione civile del Rousseau. I mutamenti della politica religiosa di Spinoza si ridurrebbero essenzialmente a questo: che nel primo trattato la causa della libertà di coscienza è dominante se non esclusiva, mentre nel secondo si ha solo riguardo alla religione universale: che questa nel primo trattato ha un semplice valore etico e lo stato non la impone, ma la favorisce nel suo interesse, mentre nel secondo essa assume valore politico e si trasforma in religione di stato obbligatoria.

La duplice affermazione non ci sembra fondata. Anche nel *Trattato politico* si afferma che il culto interno non rientra nei « jura civitatis » e ripete solo dall'individuo. « Unusquisque ubicumque sit, Deum potest vera religione colere, sibique prospicere, quod viri privati officium est » (*Trat. pol.*, III, 10). Il suo riconoscimento è pure implicito nel principio generale secondo cui « ea omnia, ad quae agenda nemo praemiis aut minis induci potest, ad jura civitatis non pertinent » (id., III, 8). Si aggiunga che il problema della libertà religiosa, nella soluzione data da Spinoza, interessava solo negativamente lo stato, che intorno a tale problema egli aveva detto l'ultima parola nel *Trattato teologico*, che nel successivo trattato egli si poneva un ben diverso problema, il problema cioè dei mezzi positivi coi quali lo stato sicuramente e stabilmente si conserva (1).

Per ciò che riguarda il significato diverso della religione universale nei due trattati, etica nell'uno, politica nell'altro, di libera formazione nel primo, coatta nel secondo, osserviamo che Spinoza considera lo stato in due distinti momenti: nel momento in cui esso sorge per provvedere alle esigenze elementari e fondamentali della vita in comune, curando sopratutto la pace e la sicurezza esterna — e nel momento in cui lo stato acquista coscienza della sua missione divina e si arma del *jus sacrum* per attuare il regno di Dio. Al primo momento corrisponde il *Tr. politico* nel quale è solo questione della migliore costituzione per attuare il fine dello stato civile « qui nullus alius est, quam pax vitaeque securitas » (*Tr.*

---

ancora in *Spinozas demokratische* ecc., cit., p. 461 e seg.), ma non dal particolare punto di vista del *jus sacrum*.

(1) Lo stesso SPINOZA afferma nel *Trattato teologico* (XVII, 12) che scrivendolo non intendeva mostrare « qua ratione imperium formari posset, ut nihilo minus secure semper conservetur ». A questo particolare problema è rivolto il *Trattato politico* (c. v.) al quale le parole del primo trattato implicitamente rinviano.

pol., V, 2). Da questo punto di vista tornava vano parlare di religione universale, di *jus sacrum,* di regno di Dio da attuare.

E' sintomatico che trattando della politica religiosa nelle monarchie (*Tr. pol.*, VI, 40), Spinoza non accenna nè a religione universale, nè a culto pubblico e sembra quasi accogliere (è il Menzel che lo rileva) il principio della separazione della chiesa dallo stato. Solo nelle aristocrazie che più si avvicinano all'ideale dello stato ottimo e limitatamente alla classe dirigente nobiliare, che è meglio in grado di intendere il valore sociale e politico della religione, troviamo imposto quel culto esterno o pubblico di cui si parlò nel primo trattato. E l'imposizione è giustificata sopratutto nell'interesse della libertà individuale, perchè, dice Spinoza, non avvenga che i patrizi divisi in sette non cadano nella superstizione e nell'intolleranza. Ma anche nel caso delle aristocrazie, la religione universale non si afferma ancora come religione dello stato (come sostiene il Menzel), ma come culto imposto dallo stato ad una classe per ragioni essenzialmente politiche. Solo nel *Trattato teologico* in cui è questione dello stato ottimo che vive «ex ductu rationis», la religione universale diventa necessariamente la religione dello stato, perchè solo per essa lo stato attua il regno di Dio e compie la sua missione che non è solo politica, ma religiosa. Nè può più parlarsi di culto libero o coatto quando la religione è l'essenza stessa dello stato.

21. - Non può credersi che Spinoza costruendo nel *Trattato teologico* l'ideale dello stato ottimo in cui l'unità della vita religiosa e politica è raggiunta, non avesse coscienza delle difficoltà che si opponevano alla sua attuazione. Egli stesso ad un certo punto della sua trattazione sembra arrestarsi per chiedersi come mai una verità «tam manifesta tamque necessaria» sia stata oggetto in ogni tempo di tante contestazioni; come mai i sovrani non abbiano mai potuto esercitare il *jus sacrum* «absque controversia, nisi magno seditionum periculo et religionis detrimento» (XIX, 50). Spinoza aggiunge che se non si riesce a spiegare questo fatto, tutta la sua dottrina del *jus sacrum* ha un semplice valore teoretico e cade nel novero di quelle speculazioni «quae nunquam ex usu esse possunt» (XIX, 51). Queste parole richiamano quelle del *Trattato politico* (I. 1) in cui Spinoza non nasconde il suo disprezzo per gli scrittori politici che non seppero mai concepire un sistema di politica «quae possit ad usum revocari, sed quae pro chimaera haberetur, vel quae in Utopia vel in illo poëtarum aureo saeculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset».

Del dissidio tra la teoria e la pratica in ordine al *jus sacrum*, Spinoza dà una spiegazione storica che riguarda le origini stesse del cristianesimo. Il quale fu predicato e diffuso contro e fuori lo stato, da uomini privati, che a lungo esercitarono il *jus sacrum* «nulla imperii ratione habita».

Quando il cristianesimo fu accolto nell'impero romano la sua organizzazione era già così perfetta e potente che lo stato, anche volendo, non avrebbe potuto ridurlo sotto il suo potere (XIX, 52, 53). E all'organizzazione esteriore si aggiungeva a dargli forza e autorità un intero corpo di dottrine e di dogmi a fondamento della fede. La conservazione e l'interpretazione di tali dottrine resero necessaria una classe di teologi e di dottori particolarmente versati in siffatte speculazioni « quod tantum viris privatis et olio abundantibus contingere potest » (XIX, 54). La conseguenza fu la separazione del *jus sacrum* dal *jus civile*, separazione così poco naturale che nel fatto non fu mai interamente rispettata, come lo provano le rivalità e le lotte tra i due poteri con grave danno della religione e dello stato.

Spinoza arriva alla conclusione che la riunione del *jus sacrum* al civile non è possibile se prima la religione non si libera del suo apparato dogmatico, non separa le sue sorti da quelle della teologia e della filosofia per attenersi ai pochi, semplici, essenziali dogmi della religione universale.

Questa spiegazione e questa conclusione di Spinoza richiedono qualche commento. Non può revocarsi in dubbio che il cristianesimo sorse e si affermò storicamente come chiesa fornita di tutti i diritti richiesti oltre che dalle sue finalità spirituali, da necessità di conservazione e di sviluppo temporale. Il *jus sacrum* fu l'espressione storica di questa duplice esigenza e quanto più esso appariva inseparabile dall'organizzazione del cristianesimo come chiesa, tanto più lo stato appariva senza di esso spoglio di qualsiasi valore e significato spirituale. La separazione del temporale dallo spirituale, del *jus sacrum* dal *jus civile* non fu solo un fatto storico, ma rispondeva alla concezione dualistica della realtà che era al fondo del pensiero cristiano. La restaurazione dell'unità del sacro e del profano voluta da Spinoza doveva svolgersi da una duplice esigenza, storica e filosofica, l'una e l'altra in aperta antitesi col cristianesimo quale si tramandava nelle forme del cattolicesimo romano.

La riforma protestante negando con l'organizzazione e la gerarchia ecclesiastica l'apparato teologico-dogmatico tradizionale, costretta ad appoggiarsi allo stato per sostenersi contro la chiesa romana, rimetteva in discussione il problema della natura e dei fini dello stato e apriva la questione della successione all'esercizio del *jus sacrum*. Calvinisti e luterani concordi nella necessità di restaurare l'unità della vita religiosa e civile, non meno concordi nel riconoscere allo stato una missione divina, erano profondamente divisi nei riguardi del *jus sacrum*. I calvinisti vagheggiavano il ritorno del governo di Dio nelle forme rivelate dall'antico Testamento. Nella loro concezione teocratica il *jus sacrum* si confonde col diritto divino e questo è lo stesso diritto civile interpretato e applicato in nome di Dio dai ministri del culto. Dal loro canto i luterani inclina-

vano verso una concezione etico-religiosa dello stato, e consideravano il sovrano investito di una missione divina, depositario di tutti i poteri già spettanti alla chiesa, l'unico titolare del *jus sacrum*.

L'Olanda visse il dissidio tra luterani e calvinisti in ordine alla attuazione del *jus sacrum* nelle storiche lotte tra arminiani e riformati. Da tali lotte prese occasione Spinoza per riprendere il problema e lo risolse in armonia con lo spirito profondo della riforma protestante e colla logica del suo sistema filosofico. Poichè riconoscendo il *jus sacrum* al sovrano, ma in rapporto e nei limiti del suo ideale di religione universale, egli si proponeva di evitare il duplice pericolo, della tirannide sacerdotale e del dispotismo dello stalo in materia religiosa. Infatti la religione universale non avendo carattere teologico rendeva superflua una classe d'interpreti dei dogmi della fede: d'altro lato il sovrano applicando i principii della religione universale, opera « ex ductu rationis », attua il regno di Dio e provvede come meglio non potrebbe ai suoi stessi fini di conservazione e di potenza. Con ciò Spinoza credeva di aver superato il dissidio fondamentale che dalla introduzione della riforma protestante insidiava la vita e l'unità dello stato moderno.

Se non che la sua soluzione era condizionata a situazioni storiche che potevano non avverarsi. Il suo ideale di religione e di stato non poteva attuarsi che per approssimazione. Nell'attesa si imponeva una soluzione di compromesso, la quale era per lui il separatismo. Finchè la religione non si eleva a universalità di principii, finchè lo stato non acquista coscienza della sua razionalità, l'esercizio del *jus sacrum* da parte della chiesa o dello stato non può essere che tirannico e fonte di dissidio. Meglio lasciare che la religione si svolga in libertà di spirito, nella intimità della coscienza individuale e nelle private associazionl. meglio per lo stato adottare la politica della libertà e della tolleranza non potendo opporre al particolarismo delle confessioni religiose, la sua religione dell'umanità. E la politica separatista egli infatti suggerisce nel *Trattato politico* alle monarchie assolute del suo tempo, così lontane dal suo ideale democratico. La stessa politica egli esalta, alla fine del suo *Trattato teologico*, nella sua città natale, Amsterdam, ove « omnes cuiuscumque nationis et sectae homines summa cum concordia vivunt... et nulla omnino tam odiosa secta est, cuius sectarii (modo neminem laedant et suum unicuique tribuant honcsteque vivant) publica magistratuum auctoritate et praesidio non protegantur » (XX, 40).

22. - La politica religiosa di Spinoza nella sua genesi storica esprimeva le due fondamentali esigenze del moto protestante, la formazione di una fede e di una chiesa invisibile in noi, la costituzione di una chiesa visibile fuori di noi per opera dello stato. Tra quelli che volevano

questa chiesa visibile teocratica sul modello ebraico e quelli che la volevano attuata con mezzi umani dal sovrano, Spinoza fu decisamente con gli ultimi. Contro la dittatura del sacerdozio implicita nel calvinismo, egli difese coi luterani il *jus sacrum* del sovrano, ma a condizione che esso servisse a mantenere, a difendere una fede che nella pratica del bene rivelasse veramente la sua cattolicità. La pace religiosa e civile esige solidarietà nelle opere buone, non uniformità di sentimenti e di opinioni: quella può imporsi anche coattivamente mediante lo stato; questa non può essere che libera formazione individuale.

La posizione di Spinoza rispetto alla politica ecclesiastica era quella stessa della riforma protestante: ad essa, in sede storica, possono muoversi le critiche che valgono per questa. Poichè non può dirsi che il moto protestante superasse l'antitesi tra le esigenze della coscienza religiosa individuale e quelle dello stato. Sempre l'individuo in ciò che è più suo, in ciò che ha di più intimo è fuori dello stato e questo gli si impone come potere esteriore coattivo. E questa coazione l'individuo deve maggiormente avvertire a misura che la sua fede è profonda ed elevata. D'altra parte lo stato non può non dominare sulle coscienze individuali per attuare la sua missione religiosa. E il regno di Dio imposto per decreto del sovrano perde ogni valore etico per divenire strumento di dominazione non solo interna, ma esterna.

Un dissidio anche più profondo può rilevarsi tra le finalità naturali e spirituali dello stato. Lo stato di Spinoza non è concepibile nè nello stato di natura, nè nello stato di ragione, in quanto suppone esseri divisi tra la legge del dovere e le naturali tendenze che la negano. Tale stato in quanto persegue fini di sicurezza e di conservazione abbassa il *jus sacrum* a strumento di governo, in quanto attua il regno di Dio diventa organismo etico. L'intima contradizione non è superata anche perchè Spinoza era sempre dominato dalla concezione dello stato ottimo, che non può mai interamente realizzarsi nella storia. Realismo e razionalismo pertanto concorrono nella sua dottrina del *jus sacrum* senza fondersi. Sempre il regno di Dio e lo stato che lo esprime rimangono idealità che vivono fuori e sopra la storia. Solo con Vico, con Hegel doveva rendersi possibile il concetto etico dello stato, poichè per essi lo stato lo diventa realizzandosi ed è etico e religioso in tutte le sue fasi, anche in quelle che sembrano negare qualsiasi luce ideale.

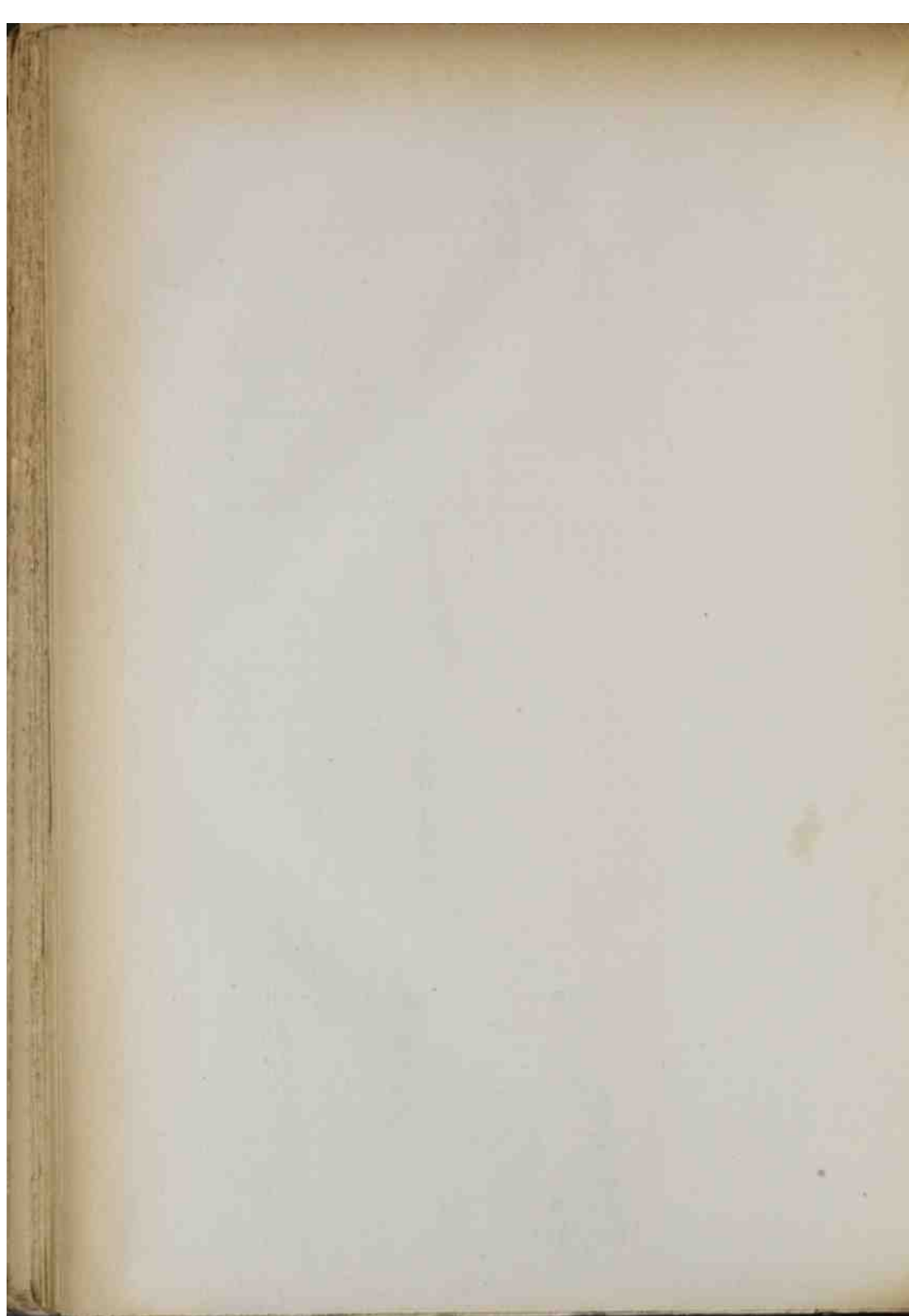
Può anche rilevarsi che manca a Spinoza, come mancò alla Riforma, la distinzione tra stato giuridico e stato etico, tra diritto e morale. L'età immediatamente posteriore, nell'interesse stesso di quella libertà individuale che stava tanto a cuore a Spinoza, doveva insorgere contro la concezione religiosa dello stato, e la speculazione da Tomasio a Kant doveva affaticarsi a distinguere l'etica dal diritto, cioè a negare il *jus sacrum* dello

stato. Negli stessi paesi protestanti la concezione spinoziana del *jus sacrum*, legata com'era ad una religione che per la sua universalità era priva di valore storico e nazionale, non incontrò favore e il *jus sacrum* continuò ad esser inteso in rapporto ad una determinata confessione positiva. Spinoza stesso ebbe coscienza delle limitazioni storiche della sua dottrina e non disdegnò le soluzioni transitorie. Sempre più diffusa divenne la coscienza che la causa della fede e quella della libertà dei popoli erano meglio garantite dalle dottrine che negavano il *jus sacrum* dello Stato per proclamare, col separatismo, la religione di diritto privato o per affidare, col cattolicismo romano, la rappresentanza degli interessi etici e religiosi dell'umanità a una chiesa che avesse forza e autorità di difenderli contro i governi sempre inclini a sacrificarli alle esigenze della ragion di stato.

23. — Se non che l'unità della vita religiosa e civile espressa dal *jus sacrum* è una esigenza imprescindibile della metafisica monistica spinoziana. Lo stato prima ancora di essere una verità di esperienza è una verità di ragione e non ha bisogno di conferme storiche per giustificare la sua esistenza. L'*Etica* vuol essere la rivelazione in forma geometrica dell'ascensione umana dalla servitù del senso alla libertà razionale, cioè a Dio. Di questa elevazione l'ordine sociale e politico costituisce una condizione necessaria. Lo stato che opera « ex ductu rationis », come l'individuo, non può che operare religiosamente. La vera vita civile è vita religiosa. I precetti della religione universale sono verità eterne e necessarie espresse in opere di carità e di giustizia. Come la ragione teoretica culmina in Dio, così la ragion pratica culmina nel sovrano, simbolo di Dio. L'unità del sacro e del profano nello stato non è che un aspetto dell'unità delle cose in Dio. Dalla cui potenza infinita scaturisce ogni diritto così quello degli esseri che operano sotto lo stimolo dell'appetito, come quello dello stato che opera in vista di finalità religiose. Il *jus sacrum* si afferma da ultimo come rivelazione di vita divina.

La tesi delle due politiche di Spinoza, l'una filosofica contenuta nell'*Etica*, l'altra empirica contenuta nei due *Trattati* e particolarmente nel secondo, non regge nel senso di una incongruenza fondamentale implicita nel suo pensiero politico. Poichè se non può negarsi che Spinoza costruisca nei due *Trattati* la sua dottrina politica astraendo da qualsiasi presupposto metafisico, non è men vero che per vie diverse la verità razionale dello stato e la sua necessità empirica si incontrano nella concezione del *jus sacrum*.

La vera incongruenza che per noi si cela nella dottrina politica di Spinoza deriva dall'aver contrapposto l'individuo allo stato, il culto interno all'esterno, la religione come diritto privato dell'individuo alla religione pubblica di stato. Individuo e stato sono entrambi sovrani e, ciascuno nel

proprio regno, assoluti ed esclusivi. Il dissidio doveva rivelarsi storicamente anche più profondo in ordine alla vita religiosa. Poichè qui più che nel dominio della speculazione, destata solo allora a vita più libera dalla riforma cartesiana, lo Stato aveva interesse a darsi una religione, la quale non poteva non manifestarsi in forme contrastanti colla libertà individuale. Il dissidio tra religione privata e pubblica era una eredità del moto protestante, poichè la chiesa romana negava ad un tempo l'una e l'altra. Il problema della loro coesistenza Spinoza risolse negativamente, cioè nel senso del mutuo rispetto fondato sulla mutua incomprensione. Ma oramai il problema era posto e due soluzioni positive dovevano posteriormente tentarsi: l'una doveva risolvere lo stato nell'individuo, spogliare lo stato di ogni finalità religiosa, farne il difensore dei diritti dell'uomo, l'altra doveva risolvere l'individuo e la vita religiosa nello stato. Il *jus sacrum* ritornava con Hegel ad essere, come per Spinoza, ma per un processo dialettico da questo ignorato, l'essenza stessa dello stato.

IV

La dottrina del contratto sociale in Spinoza [1]

1. — E' opinione diffusa fuori della cerchia ristretta degli studiosi e ammiratori di Spinoza, che questi fu nell'età sua un pensatore solitario, che la sua dottrina politica, non meno che la sua metafisica, fu l'espressione di un pensiero personale, non legato ai tempi, in contrasto con le tendenze ed esigenze più generali e profonde del secolo XVII. E ancora si ripete da molti che S. pensò molto, ma lesse poco, così da far dubitare ch'egli conoscesse la letteratura relativa agli argomenti trattati. Non senza stupore fu rilevato ch'egli non ricorda ne' suoi trattati politici i nomi di Aristotele, di Platone, di S. Tommaso e di Grozio e solo incidentalmente ricorda tra gli antichi Tacito, tra i moderni Machiavelli e Hobbes. Si afferma da ultimo che S. ignorò la storia, ebbe a disdegno i fatti, l'esperienza e trasse dai principii metafisici, « more geometrico », le sue idee politiche.

Questi e altri analoghi giudizi furono dalla critica moderna in parte dimostrati erronei, in parte rettificati. Sfatata oramai è la leggenda di uno S. ignorato e quasi estraneo a' suoi tempi, mentre sappiamo del suo vivo interessamento agli avvenimenti della sua patria, de' suoi rapporti coi fratelli de Witt e col partito aristocratico dominante in Olanda dal 1625 al 1672, delle sue relazioni con gli uomini più rappresentativi in ogni campo, dell'alta considerazione in cui fu tenuto da' suoi contemporanei (2).

Si può facilmente concedere che la sua dottrina politica, malgrado la forma non geometrica in cui fu espressa, è lo sviluppo logico della sua

(1) Estratto dalla « Rivista di Filosofia », XVIII, 1927, pp. 317-353, con aggiunte nel testo e nella bibliografia.

(2) Cfr. Adelphe, *La formation et la diffusion de la politique de S.* in: *Questions et hypothèses fondées sur des documents nouveaux* in « Riv. de synthèse historique », XXVIII, anno 1914. M. Frances, *Spinoza dans les pays neerlandais de la 2e moitié du XVII siècle* Paris Alcan, 1937.

metafisica: ma da ciò non deve inferirsi che ignorasse la storia degli argomenti trattati, anche se di proposito evitava le note illustrative, le notizie storiche, le citazioni degli autori. Diligente fino allo scrupolo nella preparazione (1), lo S. non sdegnò l'erudizione storica e filologica: sfruttò l'esperienza della storia, sopratutto spagnola, ma non menò vanto di ciò che sapeva e non dichiarò le fonti delle sue informazioni. Gli editori delle opere postume (1677) ebbero a dire che nel *Tr. Pol.* lo S., « sententiam suam solidissime proposuit, *relictis multorum politicorum opinionibus* ». E che fosse al corrente della letteratura sull'argomento abbiamo una prova indiretta nel fatto che tra i libri della sua biblioteca figurano, per le materie politiche, Aristotele, Tacito, Machiavelli, Calvino, Grozio, Hobbes, Gratian, Perezius, de la Court, ecc. (2).

Che l'esperienza storica e psicologica sia stata valida guida allo S. nella trattazione dei problemi politici può desumersi oltre che da argomenti estrinseci, da quanto egli scrive nel capitolo introduttivo al suo *T. P.* Quivi insorge contro i facitori di utopie (con riferimento ai platonici) ed afferma che gli scrittori politici (intendi Tacito, Machiavelli), avendo avuto a maestra l'esperienza, scrissero: « multo felicius de rebus politicis quam philosophi », poichè essi almeno « nihil docuernunt quod ab usu remotum esset » (I, 1-2). Perciò trattando di politica egli si propone di trarne i fondamenti « non ex rationis documentis, sed ex hominum communi natura seu conditione » (I, 7).

Non perciò si deve credere che S. abbandonasse in politica il metodo deduttivo, matematico. Non si capirebbe un mutamento di metodo passando dall'*Etica* alla politica. Egli stesso lo esclude quando rivela le analogie tra la politica e la matematica e afferma essere sua intenzione dimostrare *a priori* (*certa et indubitata ratione*; *apodictive*) la perfetta corrispondenza tra la teoria e la praxis politica (*T. P.*, I, 4; II, 1). D'altra parte lo S. si richiama nel *T. P.* (II, 1) all'*Etica* e in questa trova collocazione logica la dottrina politica (IV, 37 sc. II).

Dobbiamo piuttosto credere che il metodo seguito da S. in politica non

---

(1) All'*Etica* lavorò tutta la vita. Il *Tractatus theologicus politicus* era già iniziato nel 1665 (lettera all'Oldenburg, settembre 1665) e fu pubblicato solo nel 1670. Del *Tractatus politicus* troviamo i primi accenni nella lettera all'amico Jelles del 17 febbraio 1671 e fu interrotto dalla morte (1677). Per la composizione e la pubblicazione delle opere di S. cfr. Delbos, *Le Spinozisme*, Paris, 1916, App. I. Per notizie sulla composizione del *Tr. th. pol.* cfr. l'intr. dell'*Appuhn* alla tr. francese delle opere di S., Paris, s. d. (ma 1928), II. Cfr. anche Guzzo, *Il pensiero di B. S.*, Firenze, 1924, p. 319-321.

(2) L'elenco non completo dei libri posseduti da S. fu pubblicato da Servaas van Rooijen nel 1889 e riprodotto nella raccolta di documenti spinoziani del Freudenthal. Lo S. conobbe certamente la letteratura machiavellica e tacitista, nonchè quella politica dei rifugiati francesi. Cfr. Adelphe, *op. cit.* Cita due volte il Machiavelli nel *Tr. Pol.* e di esso conosce non solo il *Principe* (v. 7), ma anche i *Discorsi*. Cfr. Gebhardt, *S. gegen Clapmarius* in « Chronicon Spinozanum », vol. III, 1923, p. 344. [Citiamo le opere di S. nella terza ed. di Van Vloten e Land in 4 volumi, 1914].

differisce sostanzialmente da quello seguito nell'*Etica*. Come ha dimostrato il Martinetti con profonda analisi del pensiero spinoziano, il ricorso all'esperienza non deve intendersi nel senso che esso serva a completare la costruzione razionale della realtà con elementi irrazionali ricavati dai sensi. Esso deve piuttosto servire a risvegliare l'intuizione intellettiva, a stabilire un nesso razionale fra i fatti osservati e analizzati, riducendoli a forma logica e deducendoli dalle leggi della natura umana. Poichè per S. tutti i fatti, quando non siano il risultato del puro capriccio (*T. P.*, VIII, 18, 37), devono *ex hypothesi* potersi razionalmente spiegare. Coglierne la concatenazione razionale è certo l'ideale del sapere, ma non è di tutti, e non è sempre possibile sia per l'imperfezione dell'intelletto, sia perchè non ogni dato empirico vi è riducibile (*Tr. Th.*, ed. cit. vol. II, c. v. 152 e nota VIII ivi, pag. 315). Nella impossibilità di derivare il mondo sociale nella sua totalità dalla sostanza infinita, dobbiamo tendere a ricostruirlo « more geometrico » e « certa ratione » in tutte le sue manifestazioni, anche irrazionali e assurde (*Eth.*, III, Int.), in modo da costituire un sistema unitario che rifletta, nei limiti delle nostre possibilità intellettive, la perfetta unità sistematica della realtà universale (1).

2. — Troviamo nella dottrina politica di S. un concetto che se lo pone in armonia coi tempi, mal sembra conciliarsi con la coerenza e il significato generale del suo sistema filosofico. E' questo il concetto del contratto invocato per spiegare l'origine della società e dello Stato. Il contratto sembra implicare l'intervento del volere umano a interrompere il corso naturale delle cose per instaurare un ordine umano regolato non più dalla legge di natura, ma dalla legge della libertà. Esso sembra postulare la realtà dell'individuo, l'esistenza di diritti originali, la capacità di disporne per creare con atto cosciente una nuova realtà nella quale l'individuo, con o senza condizioni, si inserisce.

Questa elevazione del volere a principio dell'ordine giuridico, questa esaltazione dell'individuo ad autore ed arbitro della vita collettiva, sembrano contrastare con la negazione del libero arbitrio e l'affermazione della necessità universale, che sono i cardini del sistema spinoziano. Nel quale l'idea del contratto deve parere un non senso, un enigma indecifrabile, per cui sorge spontanea la domanda come e in qual significato lo S. potè accogliere una concezione che non solo turbava la logica del sistema, ma, almeno apparentemente, lo negava nelle sue stesse premesse.

Tale domanda non si posero i contemporanei che conobbero lo S. attraverso il *Trattato teologico*, la sola opera pubblicata lui vivente. Per

(1) Cfr. MARTINETTI, *La dottrina della conoscenza e del metodo nella filosofia di Spinoza* in « Rivista di Filosofia », 1916, p. 310

essi lo S. era in religione un ateo, in politica un hobbesiano. Ciò bastava a condannarlo. Giovanni Grevio che fu in rapporto epistolare con S. scriveva al Leibniz in data 12 aprile 1671: « Anno superiore prodiit hic liber pestilentissimus, cuiux index est: *Discursus Theologico-Politicus*, qui et ipse Hobbesianam secutus viam, sed longius tamen saepissime ab ea etiam deflectens, iniustissimum jus naturale constituit et labefactata sacrorum voluminum auctoritate latissimam *ateoteti* fenestram aperuit ». Donde appar chiaro che l'accusa di ateismo era fondata non tanto sulle idee metafisiche, quanto sulla libera interpretazione dei testi sacri (1).

Invano protestava lo S. privatamente contro la duplice accusa (2). La sua condanna era definitiva, ma non per ciò fu diminuita la sua celebrità legata per oltre un secolo al *Trattato teologico*. La pubblicazione del *Trattato politico* nel 1677 tra le opere postume, malgrado la maggior luce che ne poteva venire per la conoscenza della dottrina, passò quasi inosservata, per cui quale che fosse l'influenza esercitata dallo S. sullo sviluppo del pensiero politico, essa deve intendersi, almeno per il secolo XVII, limitata al primo trattato (3).

Di una influenza di S. sulla formazione del pensiero rivoluzionario in Francia oggi non è più lecito dubitare: ma le ricerche al riguardo sono solo agli inizi. Noi incliniamo a credere che tale influenza sia stata maggiore di quanto comunemente si è disposti ad ammettere. Trattasi di una influenza indiretta, spesso non avvertita, certamente non confessata, anche perchè nessuno voleva dichiararsi seguace di chi passava per ateo o per hobbesiano. Ma come il pensiero di Machiavelli e di Hobbes rivive in nuove forme, malgrado gli odi e le polemiche sollevate, malgrado le proscrizioni e le condanne, così lo spirito spinoziano nella generosa difesa dei diritti della coscienza, nell'avversione al dispotismo, nelle preferenze democratiche fu vivo e presente al Voltaire, al Montesquieu, al Rousseau (4).

---

(1) La lettera del Grevio è pubblicata nel terzo volume dell'edizione citata delle opere di S., p. 172 nota. Il *Tr. Th.*, fu condannato dal Sinodo protestante nel 1674 e fu posto all'Indice. Per venderlo nei paesi cattolici se ne fece una seconda edizione con false pagine, simulando un libro di medicina e di storia. Cfr. anche la critica del Pufendorf alla dottrina giuridica dello S. nel *De jure naturae et gentium* (II, 2), nell'edizione del 1672.

(2) Cfr. per l'accusa di ateismo la lettera di S. a Giovanni Oosten del 1671 (*Ep.* XLIII, ed. Vloten, III. p. 159) e per l'accusa di aver seguito l'Hobbes la lettera a Jelles del 2 giugno 1674 (*Ep.*, L., id., p. 172). — S. non volle mai rispondere alle critiche mosse al *T. T.* Cfr. la lettera dell'Oldenburg a S. dell'8 giugno 1675 (*Ep.*, LXI, id., p. 201).

(3) Nessun accenno al *T. P.* nel Pufendorf, nel Bayle, nel Vico che criticarono il pensiero politico di S. attraverso il *Tr. Th.* Il Locke che visse in Olanda dal 1684 al 1689 tace affatto di S.

(4) Ciò è esplicitamente ammesso nei riguardi del Rousseau dal GIERKE (*Althusius*, 2ª ediz., Breslau 1902, p. 342), dal LIEPMANN (*Die Rechtsphilosophie d. J. J. Rousseau*, Berlin, 1898, p. 46), dall'ADELPHE (*op. cit.*, p. 270) dal MENZEL, *Wandlungen in der Staatslehre Spinoza's* (in *Festschrift für Unger*, Stuttgart, 1898, p. 176). Ma l'importanza dell'argomento meriterebbe ben più ampio sviluppo. Sono note le accuse di spinozismo mosse al Montesquieu da obbligarlo a difendersi. Il rapporto tra le istituzioni e le forme di governo sviluppato dal Montesquieu trovasi già in Spinoza. — Il *Tr. Th. Pol.* fu tradotto in francese

Tale influenza lo S. esercitò non certo per la sua metafisica ignorata o non compresa, ma per il suo *Trattato teologico* interpretato secondo lo spirito liberale dei tempi che nei diritti dell'uomo e nel contratto cercavano la soluzione del problema politico.

Senonchè il fatto di rappresentarsi uno Spinoza anti-hobbesiano e democratico non significava una più esatta comprensione del suo pensiero politico. Isolarlo dalle premesse metafisiche era svalutarlo e fraintenderlo. Hobbesiano o non lo S. era costretto nei limiti del giusnaturalismo individualista e contrattualista, mentre egli dalla sua metafisica era tratto a superarlo.

Il fraintendimento del pensiero politico di Spinoza determinato dalla tendenza a considerare la sua dottrina politica in rapporto formale non necessario con la sua metafisica, se si comprende nei contemporanei e nel secolo XVIII quando la metafisica di Spinoza era ignorata o non apprezzata, è meno comprensibile nel secolo XIX col rinnovato culto di Spinoza attraverso il suo pensiero metafisico. L'interesse destato da quest'ultimo avrebbe, secondo il Vaughan, determinato un oscuramento e un minor apprezzamento del pensiero politico. Ma non solo di ciò si tratta, a nostro credere, ma piuttosto del fallimento dell'interpretazione in senso liberale e democratico del pensiero spinoziano. L'incompatibilità di tale interpretazione coi presupposti metafisici del sistema doveva rendersi sempre più evidente. Donde un arresto negli studi e una svalutazione del pensiero politico sempre più considerato come un aspetto non necessario del sistema, determinato da contingenze storiche e da particolare stato d'animo dell'autore. L'interesse e la preoccupazione della speculazione fu di salvare la coerenza del sistema, il rigido determinismo che lo informava contro il postulato antropocentrico e finalistico implicito nell'idea del contratto sociale. Il quale apparve una concessione verbale al giusnaturalismo imperante, una astrazione priva di ogni valore e significato reale. Poichè se era facile inserire la concezione del diritto naturale come identità di diritto e di potenza nella logica generale del sistema metafisico, non era ugualmente facile spiegare il passaggio dal regime di *status* a quello di *contractus*, dall'ordine naturale all'ordine civile che implica la subordinazione riflessa e consentita a un ordine non naturale. La tesi della continuità necessaria dell'uno stato nell'altro, come la tesi opposta della soluzione di continuo per l'intervento di un atto riflesso di volontà potevano essere ugualmente e validamente sostenute.

---

dal Rousset nel 1719. Cfr. anche nel senso di rilevare le influenze dello Spinoza sulla formazione dello spirito rivoluzionario G. PARISET, *Sieyès et Spinoza* in « Rev. de synth. hist. », XII, 1906, p. 308 e seg. — Per le influenze di S. sulle moderne dottrine pubblicistiche tedesche cfr. MENZEL, *S. in der deutschen Staatslehre der Gegenwart* in « Jahr. f. Gesetsgebung » (*Schmoller*, XXXI. 1907, con riferimento al Seydel e sua scuola); ROSIN, *Bismark und S. Paralleten ihrer Staatsanschauung* in « Festschrif fur Gierke », Weimar. 1911, I, p. 383-420

3. — Fu merito dei giuristi, del Pollock e del Gierke sopratutto, di aver richiamato in onore gli studi sul pensiero politico spinoziano e di aver cercato di penetrare il valore e il significato che ha in esso la nozione del contratto.

E' caratteristica degli interpreti inglesi di Spinoza la tendenza a considerarne la politica indipendentemente dalla metafisica, a ricondurla alle forme tipiche del loro pensiero giuridico che Hobbes, per generale consenso, avrebbe iniziato. In Spinoza essi cercano non tanto il metafisico quanto l'autore di una dogmatica del diritto e dello Stato sostanzialmente identica a quella di Hobbes (1).

Osserva il Pollock nella sua classica opera sulla vita e filosofia di Spinoza (2ª ed., c. X), che l'interesse degli inglesi per Spinoza non è legato alla sua metafisica, estranea alla loro mentalità, ma alle sue dottrine politiche. La filosofia della legge e del governo (sempre secondo il Pollock) espressa nei due trattati spinoziani, appartiene alla generale caratteristica dottrina della scuola inglese di giurisprudenza, dottrina abbozzata dall'Hobbes, ripresa dal Bentham, continuata dall'Austin, ampliata e svolta dal Maine così da costituire la dottrina ufficiale. Il Green nelle sue letture sui *Principî dell'obbligazione politica* afferma sotto l'aspetto della dogmatica giuridica la superiorità di Spinoza rispetto all'Hobbes (lettura su Hobbes). Il Duff arriva ad affermare, con evidente esagerazione, che l'interesse di Spinoza per la metafisica è solo secondario, mentre il suo vero supremo interesse era per i problemi politici (2).

Questa pregiudiziale antimetafisica favorì presso gli scrittori inglesi l'interpretazione utilitaria della dottrina politica di Spinoza. Già il Benn aveva rilevato che il pensiero di Spinoza più che a Descartes appartiene a Hobbes da cui quegli trasse il concetto di *potenza* elevandolo a principio della realtà universale (3). Anche quelli che come il Pollock nello studio del pensiero politico di Spinoza si limitarono a rilevarne i punti di divergenza e di accordo con quello di Hobbes ammettono implicitamente che la

---

(1) Che lo Spinoza abbia avuto vivo il senso della legalità, che nella formazione del suo pensiero politico abbia subito l'influenza delle istituzioni ebraiche, era già stato rilevato da M Joel, nella sua opera sulle fonti del *T. T.* (Breslau, 1871), la quale ha per la genesi del pensiero politico spinoziano una importanza pari a quella di H. Sigwart sul raffronto delle dottrine politiche e giuridiche di S. e di Hobbes (Tübingen, 1842). — Il Pollock (*Sp s polit., doctrine with special regard to his relation in english publicists* in « Chronicon Spinozanum ». I. 1921, p. 84), accenna in via affatto incidentale al dispregio in cui tenne lo S. la scienza legale tradizionale, malgrado figurasse tra i suoi libri un *Giustiniano* (presumibilmente le *Istituzioni*). Non risulta che avesse rapporti con giuristi, e che avesse fatto particolari studi legali. Ciò non significa a nostro credere negare allo S. la mentalità giuridica, che trovò modo di educarsi e di svolgersi sui testi e sulle istituzioni ebraiche.

(2) R. A. Duff, *Sp s Political and Ethical Philosophie*, London, 1903.

(3) Benn, *History of english rationalism*, Londra, 1906, vol. I, p. 95.

diversità tra essi non è tanto dei principii, quanto delle applicazioni e degli svolgimenti (1).

La tesi della riduzione della dottrina politica di Spinoza a quella di Hobbes e di entrambe al principio di utilità fu ultimamente e autorevolmente sostenuta dal Vaughan in un notevole saggio dedicato allo studio del pensiero politico di Spinoza (2). Per il Vaughan lo Spinoza diede l'esempio tipico della logica utilitaria applicata alla scienza morale e supera per coerenza lo stesso Hobbes da cui l'utilitarismo in tutte le sue forme moderne ripete le sue origini. Mentre infatti nel sistema dell'Hobbes trovano ancora posto i concetti di dovere, di obbligazione, di legge naturale (pur riducendo quest'ultima al principio dell'auto-conservazione), tali concetti sono inesorabilmente banditi dal sistema di Spinoza che si svolge con logica necessità dall'identificazione del diritto con la forza e dal principio di utilità, non mascherato, come più tardi nel Bentham, da considerazioni filantropiche e utopistiche di felicità generale. Per questa sua logica inflessibile lo Spinoza, secondo il Vaughan, seppe essere più rigidamente individualista di Hobbes, anticipò Hume, Bentham, Mill, e più di essi ebbe acuta la coscienza delle conseguenze del suo principio evitando gli estremi della esaltazione della forza che non conosce il limite dell'utilità (Hobbes), e della quiescenza all'ordine stabilito anche se dannoso (Burke).

Era implicita in questa interpretazione del pensiero politico di Spinoza secondo la logica dell'utilità, la svalutazione del contratto come causa del diritto e dello stato. Il criterio dell'utile basta da solo a giustificarli: il contratto può valere come forma estrinseca non essenziale. E' noto infatti che la critica definitiva dell'ipotesi contrattualistica fu fatta dall'Hume sul fondamento del principio di utilità.

Il Pollock pur non arrivando a eliminare il contratto dal sistema di Spinoza lo limita e lo svaluta, poichè da un lato il contratto si svolge nei rapporti tra il governo e i sudditi, dall'altro manca qualsiasi analisi del suo contenuto. La questione dell'origine dello stato non interessava lo Spinoza il quale aveva presente il governo di fatto e mirava ai mezzi con cui esso doveva mantenersi contro le forze psicologiche e naturali tendenti a distruggerlo. La vera causa generatrice dello stato e quindi del governo (termini indissolubili in Spinoza) più che il consenso è la forza (cioè il diritto) dello stato a conservarsi. Il patto rappresenta l'adesione più o meno spontanea a ciò che non può non essere (3). Più esplicito in un saggio recente il

(1) Cfr. POLLOCK, *Spinoza*, ed. 2ª nella ris. del 1912. c. X e anche recentemente nello scritto cit. *Sp.s political* ecc., p. 49 e seg.

(2) Cfr. VAUGHAN, *Studies in the history of political philosophie*, edited by A. G. Little, London. 1925, vol. I, c III, *The social contract*: Spinoza, p. 62-129. Cfr. sopratutto p. 75, 79, 81, 92, 105, 108, 122.

(3) Cfr. POLLOCK, *Spinoza*, cit., c. X.

Pollock afferma che il contratto nel sistema di Spinoza è un inutile ingombro che egli cerca di far dimenticare. Posta infatti la necessità e utilità della vita sociale (e in tal senso lo Spinoza accetta la concezione dell'uomo *animal sociale* riferendola agli scolastici, cioè agli aristotelici, (*T. P.*, II, 15), il contratto si riduce all'implicita adesione alla vita comune e alle istituzioni politiche in cui si realizza. Poichè Spinoza non confonde l'obbligazione naturale con quella civile, e non accoglie il fatale equivoco che diede vita al contrattualismo e che fu merito di Hume di aver rilevato e distrutto (1).

Il Vaughan va oltre ed afferma che l'idea del contratto, « has no place in the system of Spinoza », che questi « can hardly be reckoned as more than a formal adherent of the theory of contract ». Nel *Tr. Pol.* manca persino l'espressione, nel *Tr. th. pol.* il contratto è accolto a parole, ma in contrasto col significato generale del sistema che si svolge « not in the realm of fiction (and they, after all, is the home of Contract), but in the realities (and they are sometimes the brutal, always the sober und uninspiring realities) of every-day experience and expediency ». Il principio di utilità che il Vaughan considera il cardine della teoria politica spinoziana non solo basta a dar ragione della società civile, ma si contrappone al principio e alla logica contrattualista. L'impulso alla vita in comune prodotto dalla speranza del meglio, dalla paura del peggio ha in sè tale forza da rendere superfluo il contratto come mezzo per spiegare il passaggio dallo stato naturale allo stato civile. E se nel *Tr. Th.* lo Spinoza mostra di accogliere la dottrina del contratto, in realtà la nega poichè il suo contratto non solo non ha la santità del contratto, potendo revocarsi in qualunque momento se il pubblico interesse lo richiede, ma non ha neppure l'equità del contratto, perchè il diritto di interpretarlo è riconosciuto ad una delle parti (al governo) ed è negato all'altra. E' vero che Spinoza riconosce alla comunità il diritto di appellare alle armi, ma è un appello rivoluzionario che implica, colla dissoluzione del contratto, quella dello stato. Che dire, osserva il Vaughan, di un contratto che può essere ravvalorato solo col romperlo e che può essere rotto solo con la distruzione dello stato? L'appello alla forza come alla sanzione suprema è implicito nella identificazione del *diritto* con la *potenza*; ma per ciò solo si nega il contratto che postula un qualche principio di giustizia da cui derivare la sua validità (2).

L'interpretazione che i pubblicisti inglesi hanno dato del pensiero di Spinoza è evidentemente inspirata al desiderio di farlo rientrare nella grande corrente utilitaria che in grado diverso informa il pensiero politico in-

---

(1) Cfr. POLLOCK, *Sp's Political*, ecc. cit., p. 49-50.

(2) Cfr. VAUGHAN, *Studies*, ecc., cit., p. 104-105; 111 e la nota illustrativa che segue l'intr. all'ediz. del *Contrat Social* di J. J. Rousseau (London, 1918), p. LVII, LXII.

glese in ogni direzione, non esclusa quella storicistica che mette capo al Burke (1). Essi non vanno esenti dal pericolo di astrarre Spinoza dai suoi tempi, e di interpretarlo con la loro particolare coscienza ed esperienza politica. Il ripensamento moderno di Spinoza non dev'essere a scapito della verità storica e della integrale comprensione del suo pensiero.

Che la nozione dell'utile costituisca un elemento essenziale del suo pensiero politico è indiscutibile. Il diritto si rivela in tutte le sue fasi come esplicazione della attività utilitaria dell'uomo e in un calcolo di utilità si risolve per Spinoza la condotta dell'individuo singolo e associato, del cittadino e dell'uomo di stato. Le ragioni di dubbio e di dissenso sorgono quando si vuol costringere la politica di Spinoza nei limiti di una rigida logica utilitaria con esclusione di qualsiasi considerazione razionale determinata da una più larga e profonda conoscenza della realtà. Le nozioni di utile e di potenza prendono significato dalla metafisica spinoziana, di cui non sembra tengano il dovuto conto i pubblicisti inglesi. I quali tendono a semplificare il pensiero di Spinoza, a eliminare le opposizioni, i dualismi, anzichè abbracciarlo nella sua integrità varia e complessa, e risolverne le contraddizioni alla luce di un principio superiore di unità.

La conseguenza di questa posizione di pensiero può rilevarsi in ordine alla nozione del contratto. Dal punto di vista di una concezione puramente utilitaria della vita politica il ricorso al contratto per spiegare il sorgere della società e dello stato deve sembrare superfluo. I motivi storici e psicologici che lo Spinoza mette in rilievo hanno per tale scopo ben altro valore. Ma non può escludersi che l'elemento volontario concorra colla natura e coi fattori esterni per creare quella unità morale in cui consiste per Spinoza la vita dello stato. Lo stesso Vaughan è costretto a riconoscere che talora lo Spinoza si esprime in termini di obbligazione e di dovere; ma preferisce porre lo Spinoza in contraddizione con se stesso, anzichè riconoscere che motivi diversi dall'utilità concorrono a consolidare i vincoli di coesione sociale e politica. Riservandoci di ritornare su questo punto, qui rileviamo la soluzione negativa a cui pervennero i pubblicisti inglesi in ordine alla nozione del contratto nel sistema politico spinoziano.

4. — Tra i pubblicisti tedeschi il Gierke in brevi magistrali tratti, il Menzel più diffusamente e di proposito hanno cercato di determinare il valore del contratto sociale nel sistema di Spinoza, anche essi senza preoccupazioni metafisiche, ma in rapporto alle correnti giusnaturalistiche del secolo XVII, in particolare nei rapporti con Hobbes. E i risultati sono per certi aspetti antitetici a quelli a cui pervennero i pubblicisti inglesi.

---

(1) E' ciò che dimostra il Vaughan nel saggio consacrato al Burke nel secondo volume degli *Studies* ecc., cit.

Il Gierke sostiene la derivazione hobbesiana della dottrina contrattualista di Spinoza « Die Struktur des einheitlichen Grundvertrages, auf den Spinoza den Staat gründet, ist von Hobbes entlehnt ». Egli ha sopratutto presente la dottrina di S. nella sua forma originaria, quale trovasi espressa nel *Tr. Th.*, cioè l'opera per la quale (e non per *l'Etica*, non per il *Tr. P.*) lo Spinoza ha influito sulle idee contrattualistiche dello stato (1). Hobbes e Spinoza concorderebbero in ciò che in entrambi il contratto ha valore e significato giuridico. Ciò significa astrarre dalle ragioni storiche, psicologiche, sociali che spiegano l'origine dello Stato per fissare l'attenzione sulla condizione formale da cui dipende la sua esistenza giuridica. Tale condizione è il patto, non importa qui se tacito o espresso, vero o presunto, reale o fittizio. Tanto Hobbes quanto Spinoza hanno di mira la realtà giuridica formale del patto e lo considerano come il mezzo per il quale può concepirsi giuridicamente « sub specie juris » il passaggio da uno stato naturale di fatto a uno stato civile, regolato dal diritto. Nell'intendere l'estensione del patto sta per il Gierke la vera profonda differenza tra Hobbes e Spinoza, poichè per quest'ultimo (Ep. L, Vloten, III, 172) la rinunzia dell'individuo al diritto naturale deve intendersi nei limiti nei quali si può rinunziare al proprio diritto naturale senza compromettere la dignità e la qualità di uomo, e nei limiti della forza di cui lo stato può disporre per far valere il suo diritto. La democrazia in cui la duplice limitazione meglio si attua è dallo Spinoza considerata come la forma di governo, ossia di stato (per la identificazione derivata dall'Hobbes della personalità dello stato e del governo), primaria e normale. In essa abbiamo la formazione di un'anima e di una volontà comune che ricorda da vicino la volontà generale del Rousseau. Nelle vicende della dottrina del contratto, la concezione dello Spinoza rappresenterebbe il ponte di passaggio dall'Hobbes al Rousseau. Perciò la democrazia è nel sistema di Spinoza lo stato giuridico per eccellenza (Staatsrecht). Essa sorge dal patto e non dalla guerra o dalla conquista: solo per essa « libera multitudo instituitur ».

Nel sistema politico di Spinoza il patto spiega una parte essenziale, in quanto rappresenta il momento della costituzione giuridica dello stato. Come tale interpretazione strettamente giuridica del patto si concili con le premesse metafisiche e colla derivazione del concetto di diritto da quello di potere, il Gierke non dice. Eppure da tale ulteriore indagine dipende la sua verità.

5. — Lo stesso rimprovero, ma in grado minore, può muoversi al Menzel, benemerito studioso del pensiero politico spinoziano, sopratutto in

---

(1) Cfr. GIERKE, *Althusius*, cit., p. 87; p. 342-343

rapporto al nostro argomento, sostenitore di una tesi antitetica a quella del Gierke (1).

Il Menzel rappresenta negli studi spinoziani una duplice caratteristica tendenza: da un lato è contro la pregiudiziale unitaria del pensiero politico di Spinoza, dall'altro è contro la derivazione di esso dalla corrente giusnaturalistica di pensiero e in particolare dall'Hobbes (2). Nelle generali e speciali esposizioni del pensiero politico spinoziano (Sigwart, Horn, Bluntschli, Kriegsmann, Fischer, ecc.), nessuno prima del Menzel aveva rilevato che esso presenta atteggiamenti diversi e fasi successive di sviluppo passando dal *Tr. th.* all'*Etica*, da questa al *T. p.* Nè si tratta di svolgimenti progressivi di una medesima linea fondamentale di pensiero, ma di diverse contrastanti posizioni di pensiero.

Nel *Tr. th.* lo stato esprime il predominio della ragione sulla forza brutale dell'istinto e della passione. Da un lato la ragione induce ad abbandonare lo stato naturale, dall'altro lo stato, nella forma democratica, attua un ordine razionale. Nel *T. p.* l'origine dello stato è spiegata senza ricorso alla ragione per il gioco di interessi e di passioni, mentre la costituzione dello stato più non risponde a esigenze razionali.

Un mutamento corrispondente ha luogo nella concezione del contratto. Questo nel *Tr. th.* è un postulato razionale; segna il passaggio dal vivere naturale secondo l'istinto, al vivere civile sotto la guida della ragione. Esso costituisce la giustificazione razionale del potere politico in quanto lo fonda sul libero consenso degli individui. Già nell'*Etica* e più esplicitamente nel *T. p.* più non si parla di patto. Lo stato si origina e si giustifica, non più razionalmente, ma sul fondamento di cause naturali e psicologiche e per considerazioni d'ordine politico relative e contingenti. Le preferenze di Spinoza non sono più per i governi liberi, democratici, ma per l'aristocrazia, che è poi una monarchia mascherata. I diritti di libertà che nel primo trattato sono difesi e garantiti dal patto, nel *T. p.* cessano di costituire dei diritti soggettivi dell'individuo e la loro difesa è derivata dalla impossibilità da parte dello stato di violarli senza danno proprio.

L'interpretazione del Menzel potrebbe indurre a ritenere che almeno per la prima fase e per il primo trattato lo Spinoza appartiene al giusnaturalismo. Ma egli lo esclude, poichè il patto nel *Tr. th.* si presenta con caratteri e in un significato affatto particolari che non trovano riscontro in nessun seguace del giusnaturalismo. Nella dottrina di Spinoza il pas-

(1) Abbiamo tenuto presente del Menzel i seguenti saggi: *Wandlungen in der Staatslehre S.s* in « Festschift fur Unger », Stuttgart, 1898; *Homo sui juris* (in S.) in « Zeits. f. d. Privat. u. öf. Recht (Grünhut, XXXII, 1905); *Der Sozialvertrag bei S.* (ivi. XXXIV, 1907), *S. und das Völkerrecht* in « Zeit. f. Völkerr. » (Kohler), II, 1908

(2) In quest'ultima tendenza era stato preceduto dal Mohl che nella sua *Geschichte und Literatur der Staatswisssenschaften* (Erlangen, 1855), aveva affermato (I, p. 235) che l'analogia di S. con Hobbes è « äusserlich und falsch »

saggio dallo stato di natura allo stato civile ha luogo, secondo il Menzel, per due atti distinti e successivi. In un primo momento gli individui mediante il patto (che è propriamente sociale) creano una comunione di vita e di diritto. Ma, in contrasto con tutta la tradizione giusnaturalistica, il patto per Spinoza non obbliga e chiunque può violarlo se ciò torna utile e può farlo impunemente. Di qui la necessità dello stato, che si costituisce per atto di trasferimento di poteri da parte degli individui e con la conseguente formazione di un potere collettivo con forza sufficiente per imporre l'osservanza del patto. Perciò lo stato presuppone il patto, ma non si fonda su di esso. Ciò che conta per dar vita allo stato non è il patto, il consenso, ma il possesso della forza che implica l'effettivo trasferimento dei poteri determinato da cause naturali e necessarie.

Prima del Menzel il Kirchmann ne' suoi commenti al *Tr. th.* di Spinoza (Berlin, 1871, p. 81) aveva rilevato « che l'unione degli individui in una vita comune non genera una condizione di diritto: solo il potere che da tale unione sorge sopra gli individui origina anche il diritto su di essi, e tale diritto dura finchè dura la potenza ». Non dunque il consenso come le teorie contrattualiste sostenevano è il fondamento dello stato, ma solo la forza fonda per Spinoza il diritto dello stato.

All'obbiezione del Gierke (*op. cit.*, p. 342, n. 40) che il trasferimento dei poteri è la conseguenza giuridica del patto che lega per se stesso indipendentemente dalla sua osservanza, il Menzel risponde che nessun teorico del diritto naturale, neppure l'Hobbes, ha sostenuto con l'insistenza di Spinoza che il diritto dello stato dipende dal possesso durevole della forza. Le espressioni che sembrano dare al contratto sociale carattere di atto giuridico obbligatorio (*Tr. th.*, c. XVI; *T. p.*, IV, 6) devono, secondo il Menzel, intendersi, come violazioni di fatto, non giuridiche, perchè il patto per se stesso non ha forza obbligatoria e da esso non sorgono determinati doveri. Non dunque nel patto, ma nel passaggio effettivo del potere dai singoli alla comunità (democrazia) o al sovrano (nelle altre forme di governo) consiste l'atto creativo dello stato, creazione di fatto, non giuridica, non contrattuale. Ciò spiega perchè Spinoza non sente il bisogno di dare una precisa formulazione del patto sociale, nè in ordine al contenuto, nè in ordine alle persone dei contraenti. Se solo i rapporti reali di forza sono decisivi per la costituzione dello stato, non si vede l'utilità e la necessità di analizzare il contenuto del patto. Perciò lo Spinoza potè giustificare la rivoluzione, la quale non implica violazione di patti, ma solo lotta per la conquista dello stato. E come i cittadini, così il sovrano non è tenuto al patto, (*T. p.*, IV, 4) non per la ragione di Hobbes perchè è estraneo ad esso, ma perchè il sovrano in quanto rappresenta il potere supremo non è soggetto alle leggi.

Rimane pertanto dimostrato per il Menzel che il pensiero politico di

Spinoza si svolge completamente all'infuori delle correnti giusnaturalistiche, che in esso il patto è ammesso nei limiti di un patto di unione sociale, che anche in questa forma non trova più posto nè nell'*Etica*, nè nel *T. p.*, nelle quali opere si parla solo di trasferimento di poteri e di obbedienza all'autorità determinata non dal consenso, ma da cause naturali e psicologiche.

6. — La duplice tesi del Menzel presenta indubbiamente preziosi elementi di verità. Lo stesso Gierke riconosce (*op. cit.*, 342, n. 39) che mutamenti di pensiero e non solo verbali si devono ammettere nei due trattati in ordine al processo formativo dello stato. E non sono da svalutarsi le influenze estrinseche rilevate dal Menzel per spiegare l'abbandono del liberalismo politico del primo trattato, e l'adesione alla dottrina assolutista nel secondo trattato. Noi però crediamo che le personali esperienze di Spinoza, l'ambiente in cui visse, la caduta del governo repubblicano nel 1672 e il passaggio del potere a Guglielmo d'Orange coll'appoggio del popolo, le strette relazioni di Spinoza con le sette religiose che avevano vivo il culto per la libertà religiosa e in particolare con la setta dei Collegianti fortemente penetrata di spirito democratico, non hanno valore decisivo per la tesi di un radicale mutamento di idee politiche dello Spinoza nei due trattati (1). Tale mutamento non ha valore sostanziale e non è tale da porre lo Spinoza in contraddizione con se stesso. La causa della libertà di religione e di pensiero trova nel *T. p.* una affermazione non meno aperta e vigorosa che nel *Tr. th.* La differenza sta in ciò che nel *T. p* agli argomenti giuridici derivati dal patto si aggiungono argomenti politici fondati nell'interesse dello stato, e prendono particolare rilievo le determinanti psicologiche che fondano e conservano l'associazione politica.

A dimostrare le variazioni del pensiero di Spinoza il Menzel rileva l'abbandono del principio democratico nel *T. p.* e la preferenza data ai governi aristocratici in esso. Noi escludiamo che gli avvenimenti dell'epoca abbiano avuto su tale presunto abbandono una influenza decisiva, sia perchè la esaltazione della democrazia nel *Tr. th.* coincide col prevalere in Olanda del partito aristocratico nel quale Spinoza contava i migliori amici e ammiratori, sia perchè la causa della libertà religiosa non era popolare ed era legata alle sorti del partito aristocratico. Comunque

(1) Alcune di queste cause esteriori di mutamento furono dimostrate prive di fondamento storico Cfr. sopratutto W. MEIJER, *Wie sich S. zu den Collegianten verhielt* (« Arch f Gesch. d Ph. », N. F., XV, 1902. p. 1-31) in cui è dimostrato che nessuna influenza in senso democratico derivò dai Collegianti allo Spinoza. Cfr. anche *Francès* cit. Cfr. contro la tesi del MENZEL, l'*Adelphe, op. cit.*, p. 256 e seg. Aderisce invece sostanzialmente alla tesi del Menzel relativa alle variazioni del pensiero politico di Spinoza il MEINECKE, *Die Idee der Staatsrason*, Munchen. 1924. p. 270 e seg. Non era pero nelle intenzioni del Meinecke approfondire questo particolare punto con speciali e personali ricerche

si può facilmente ammettere che una più matura esperienza politica abbia determinato nuovi e diversi atteggiamenti di pensiero politico. Nel *Tr. th.* Spinoza pone come fonte di certezza accanto alla ragione l'esperienza e nel *Tr. p.* afferma che soltanto l'esperienza può darci notizia delle migliori forme possibili di governo.

La questione però riguarda non tanto i nuovi atteggiamenti e i nuovi sviluppi che il pensiero politico di Spinoza ha avuto nel *T. p.*, quanto se Spinoza ha effettivamente in esso abbandonato i principii di libertà e di democrazia proclamati nel primo trattato. L'interruzione del *T. p.* all'inizio della trattazione del governo democratico, ci deve far cauti nel rimproverare allo Spinoza incoerenze di pensiero su questo punto. D'altra parte la questione delle forme di governo assume nel *T. p.* uno svolgimento sistematico che non aveva nel *Tr. th.* Qui era in questione la libertà di pensiero e di coscienza e Spinoza doveva trattarne in rapporto alla forma particolare di governo (la democratica) che meglio era in grado di garantirla. Perciò poteva affermare che « finis reipublicae libertas est » (c. XX, ed Vloten, p. 306). Nel *T. p.* fine dello stato diventa la pace e la sicurezza (V. 2); ma qui lo Spinoza ha presente lo stato *in genere* (V. 1), per cui doveva assegnargli un fine che fosse valido qualunque fosse la forma di governo, salvo aggiungere (V. 2) che solo « illud imperium optimum est, ubi homines concorditer vitam (cioè razionale come spiega sotto al V. 5) transigunt et cuius jura inviolata servantur ». Se come lo Spinoza ivi si esprime « homines civiles non nascuntur, sed fiunt », si comprende una gradazione di forme di governo: a tutte è comune il fine della pace e della sicurezza, ma solo nelle forme più alte si attua la vera libertà. In esse consiste lo stato ottimo, razionale, veramente democratico di cui lo Spinoza tratta genericamente nel c. V. del *T. p.*, ma di cui si riservava trattare particolarmente nel capo o nei capi mancanti dell'opera sua.

Neppure può dirsi che l'idea del patto esuli dal *T. p.*, come sostiene il Menzel. Non solo in esso ritorna l'esigenza razionale della vita in comune (II, 21; III, 6), ma si insiste sulla necessità che lo stato sorga e si mantenga *ex communi consensu* (II, 16, 17, 19). Vi si parla di « contractus seu leges, quibus multitudo jus suum in unum concilium vel hominem transfert » (IV, 6); dell'obbligo di chi governa di osservare le « conditiones contractus » (*ivi*); di una « unica mens », di una « *civitatis voluntas* » (II, 16; III, 2 ecc.) per indicare la personalità giuridica e non solo psicologica dello stato. In questi e in altri passi è implicita l'idea del patto, cioè il concorso del volere di tutti per creare quella *conspiratio in unum*, in cui lo Spinoza non solo nel *T. p.*, ma anche nell'*Etica* (III, 9) in un passo non rilevato dal Menzel, fa consistere l'essenza dello stato.

Per ciò che riguarda i rapporti di Spinoza col giusnaturalismo il

Menzel li nega. Ma non si comprende come possa dopo ciò trovare ancora nel sistema di Spinoza l'idea del patto, uno dei concetti più sfruttati dal giusnaturalismo. Almeno per la finzione del contratto, sia pure limitato nel primo trattato a spiegare le origini della società, le indagini del Menzel hanno dimostrato che lo Spinoza appartiene al giusnaturalismo. Che non derivi dall'Hobbes, o, come noi crediamo, non dall'Hobbes soltanto, che lo Spinoza abbia rivissuto in forma affatto nuova e originale la dottrina del contratto, in ciò conveniamo col Menzel contro l'opinione più comunemente accolta.

Il Menzel ha esteso la tesi dei mutamenti del pensiero politico di Spinoza oltre i limiti del vero. I mutamenti sono innegabili, ma non sono tali da rompere l'unità del suo pensiero politico. Molto meno sono tali da far credere a un mutamento della coscienza filosofica dello Spinoza. Poichè il Menzel affaccia l'idea che l'abbandono della dottrina del contratto nell'*Etica* e più ancora nel *T. p.*, debba porsi in rapporto col progressivo accentuarsi della concezione panteistico-naturalistica della realtà (1). Tale concezione, secondo l'ipotesi non dimostrata ma indubbiamente assai seria del Menzel, si sarebbe formata per gradi. All'epoca della pubblicazione del *Tr. th.*, cioè nel 1670, tale concezione era ancora fortemente penetrata di elementi teistici trascendenti. L'interpretazione causale della realtà non era ancora così rigidamente rigorosa da non ammettere l'intervento di cause libere, Dio e la volontà umana. A misura che il pensiero di Spinoza si irrigidiva in un determinismo naturalistico comprendente la realtà tutta quanta, dovevano offuscarsi e scomparire gli elementi etico-volontaristici della sua dottrina. L'idea del contratto legata all'attività creatrice dell'uomo era oramai incompatibile col rigido determinismo nel quale lo Spinoza costringe nel *T. p.* la vita politica. Il Menzel non approfondisce l'unico argomento decisivo in favore della sua tesi. Ma dobbiamo riconoscergli il merito di aver intuito che la questione del valore del contratto nel sistema politico di Spinoza e dei suoi rapporti col giusnaturalismo dipende in ultima analisi dall'interpretazione generale da darsi alla sua metafisica.

7. — Il Menzel aderiva senza chiara coscienza alla interpretazione naturalistica della metafisica di Spinoza allora dominante per la grande autorità del Fischer (2). Il quale reagendo alla tendenza di interpretare kantianamente la metafisica spinoziana (Erdmann), l'aveva presentata come una spiegazione meccanica causale della natura. In essa la sostanza

(1) Cfr. Menzel, *Wandlungen* ecc., cit., p. 85; in tal senso anche il Meinecke, *op. cit.*, pagina 275.

(2) Cfr. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, II, Spinoza, 5ª edizione, 1909, pagine 389-392

si rivela in termini di attività e di potenza. Non nella razionalità della essenza, ma nella naturalità della potenza consiste il suo carattere costitutivo e primordiale. Più che nelle ragioni eterne delle cose, la sostanza divina opera e si rivela in un numero infinito di forze eterne, originarie (attributi), ognuna delle quali si specifica in esseri particolari (modi), da quelle con processo causale derivabili

Alla luce di questa interpretazione naturalistica la metafisica spinoziana parve consacrare il più rigido determinismo. Nessun posto in essa per un volere capace di determinarsi da sè, indipendentemente dalle cose, sciolto dal nesso che lo lega alla causalità universale. La volontà è da Spinoza relegata tra le finzioni, tra le nozioni generali e astratte create dall'immaginazione. Nel fatto non esistono che volizioni particolari, le quali, come tutti i modi finiti, non possono avere in sè la ragione del loro essere e rientrano come termini necessari nella serie delle cause.

Inteso come naturalismo e determinismo il sistema metafisico di Spinoza doveva rivelarsi contrario alle esigenze della morale e del diritto. Fu infatti generalmente negata la possibilità di fondare su di esso una scienza del dovere e se, ciò malgrado, Spinoza diede una dottrina morale e politica, egli l'avrebbe intesa nei limiti della relatività e dell'esistenza empirica e psicologica, non come dottrina di valori etici obbiettivi e universali. « La totale elisione dei valori giuridici, l'assenza di ogni criterio e di ogni regola di condotta è la conseguenza della riduzione dell'essere umano al concetto universalmente meccanico della natura ». Così il Del Vecchio, per il quale lo Spinoza identifica il diritto naturale colla potenza e necessità fisica (1).

Secondo l'interpretazione del Fischer lo Spinoza concepì il diritto come potenza della sostanza divina, che si esplica e si riflette in tutti i gradi e forme della realtà. Diritto è potenza di fare, cioè di operare secondo la propria natura e nei limiti da essa posti. Il diritto senza forza è nome vano, è inesistente. Ed è forza che non viene dall'esterno, ma che scaturisce dall'intima natura degli esseri, che in sè riflettono le leggi della natura universale. L'essenza del diritto non si distingue dalla potenza, la ragion del diritto è nelle cause che lo determinano necessariamente. E tali cause non sono quelle della natura razionale dell'uomo, ma quelle che operano in lui come parte inscindibile del tutto, e a cui non può sottrarsi. Tra tali cause preminente e prepotente è quella per cui ogni individuo tende a conservarsi e a perseverare nell'essere. Il diritto in Spinoza è (secondo il Fischer) essenzialmente *Naturmacht* (2).

---

(1) Cfr. Del Vecchio, *Il concetto della natura e il principio del diritto*, 2ª ed., Bologna, 1922, p. 25; p. 151. Il Del Vecchio è rigido seguace della interpretazione naturalistica della metafisica di Spinoza

(2) Cfr. K. Fischer, *op. cit.*, p. 461 e seg

Analogamente secondo il Worm il diritto naturale di Spinoza è essenzialmente *Naturgesetz*, che si rivela genericamente nella forma dell'autoconservazione. Non la razionalità intrinseca e la conformità allo scopo, ma l'appetito e la capacità di soddisfarlo sono misura e limile del diritto naturale. La ragione riguarda solo gli uomini, mentre la nozione del diritto-potere si estende a tutti i modi della sostanza infinita (1).

Ancora recentemente il Carp affermava che il diritto naturale di Spinoza è strettamente legato al concetto di legge di natura nel senso spinoziano: *lex quae a necessitate naturae rei dependet*, cioè implica la idea della necessità, la quale in ordine alle azioni umane trova la sua ultima espressione in una motivazione interna, e precisamente nel *conatus in suo esse perseverare* (2). Anche il Carp esclude che la necessità implicita nel diritto sia una necessità logica e insiste sulla identificazione spinoziana tra *realitas e perfectio*. L'esigenza logica della legge che si impone al volere nella forma del comando o come espressione di un ordine obbiettivo non basta per Spinoza, per il quale la possibilità di realizzare il contenuto della norma è condizione essenziale del diritto. La massima kantiana che il dovere non implica l'essere non ha senso per lo Spinoza per il quale il diritto è essere, cioè realizzazione e non solo esigenza astratta. Secondo il Carp può parlarsi di dovere nella dottrina di Spinoza nel senso di necessità psicologica in quanto la rappresentazione della legge diventa motivo determinante l'operare. Comunque si tratta sempre della applicazione della legge causale al campo del diritto.

8. — La logica conseguenza di questa interpretazione naturalistica del pensiero metafisico di Spinoza doveva essere la negazione della distinzione tra stato naturale e stato civile, e implicitamente l'elisione del patto come mezzo per passare dall'uno all'altro. Il patto significava interruzione dello stato naturale, la sostituzione (non importa qui se totale o parziale) di un ordine nuovo per un atto libero di volere. In questa negazione e in questa elisione concordano sostanzialmente tutti gli interpreti di Spinoza in senso naturalistico. Il carattere della *naturalità* empirica, osserva il Del Vecchio, avrebbe dovuto essere riconosciuto dallo Spinoza alle istituzioni sociali e giuridiche in generale, uniformemente, per ciò che secondo la sua stessa dottrina «omnia ad naturam referri debent» e per natura il Del Vecchio intende la fisica necessità (3).

In forma anche più acuta il Fischer rileva il disagio dei naturalisti della politica di fronte al problema dell'origine contrattuale dello stato.

---

(1) Cfr. K. WORM, *Sp.s Naturrecht* (in «Arch. f. Gesch. d. Ph.», N. F., X, p. 500 e seg.
(2) Cfr. CARP, *Naturrecht und Pflichtbegriff nach S.* in «Chronicon» ecc. cit., 1, 1921, p. 81.
(3) Cfr. DEL VECCHIO, *op. cit.*, p. 104

Non poteva infatti ad essi sfuggire l'antitesi tra *Naturrecht* e *Staatsrecht* (come si esprime il Fischer), tra natura e volontà, tra ciò che è imposto dalle esigenze della natura fisica e ciò ch'è il prodotto della riflessione e della convenzione. L'ipotesi della *translatio* dei diritti e dei poteri mediante il patto significa la rinuncia ai diritti e poteri che l'uomo tiene da natura e a cui la natura gli vieta, anche volendo, di rinunciare. Perciò anche per il Fischer lo Spinoza era logicamente tratto a respingere la teoria giusnaturalistica della *translatio* e del *patto* e a considerare lo stato civile come la riaffermazione più vigorosa, cioè nella forma dell'unione sociale, del diritto naturale individuale. In Spinoza, dice il Fischer, lo stato si fonda meno sul patto che sull'unione necessaria e naturale degli uomini, e la società consiste non nei diritti trasmessi, ma in quelli naturali, per cui: « imperii jus nil est praeter ipsum naturae jus » (*T. p.*, III, 2) (1).

La naturalità dello stato civile, il perpetuarsi in esso dello stato di natura, la svalutazione del patto sono le tesi più generalmente accolte dagli interpreti di Spinoza, sul tacito o espresso presupposto ch'esse rispondono alla logica delle sue premesse metafisiche. Secondo il Worm la paura del peggio, la speranza del meglio è la vera causa naturale del sorgere e conservarsi dello Stato. Il patto anche se ha luogo non tiene perchè il diritto può trasferirsi, ma non può essere abbandonato. Solo per un sapiente gioco delle passioni sorge e si conserva lo stato (2).

Sulla naturalità non solo dello stato, ma del patto che lo produce insiste il Carp, per il quale il patto spinoziano non è che la rappresentazione psicologica dell'origine della sovranità nella società; ma esso nulla crea, poichè manca di obbligatorietà oggettiva e non ha valore giuridico-normativo. La sua validità è legata alle cause psicologiche che lo fecero sorgere, cioè al sentimento della sua utilità e necessità (3).

In tutte le sue più autorevoli affermazioni l'interpretazione naturalistica non riesce a spiegare il patto in ciò che ha di peculiare nel sistema di Spinoza. Essa riesce solo a svalutarlo o a eliderlo. Una volta ammesso che lo stato sorge per cause naturali, necessarie, il patto, anche se accolto, diventa una finzione inutile, oppure si presenta come un fatto che si lega in rapporto causale con altri fatti, senza modificarli, senza determinarli. Eppure le dichiarazioni di Spinoza nei due trattati e nell'*Etica* non potrebbero essere più chiare ed esplicite. Da esse risulta che il patto ha per lui un valore decisivo, sostanziale nella genesi dello stato civile, il quale si contrappone allo stato naturale come lo stato umano per eccellenza.

---

(1) Cfr. K. Fischer, *op. cit.*, p. 469-470.
(2) Cfr. Worm, *op. cit.*, p. 505-506
(3) Cfr. Carp, *Die metaphysische Grundlage der spinozanischen Politik* in « Chronicon » ecc., cit., IV, 1926, p. 72 e seg

Non dunque passaggio e formazione naturale, ma creazione mediante il patto di un ordine nuovo di ragione.

9. — La nostra avversione all'interpretazione naturalistica del pensiero di Spinoza risale a un'epoca in cui essa incontrava generale favore per una certa sua estrinseca corrispondenza col positivismo imperante nelle scienze giuridiche e politiche (1). Tale avversione non moveva da preconcetti o preferenze metafisiche, ma era determinata dalla duplice esigenza di intendere la dottrina politica di Spinoza in armonia col suo sistema metafisico, di determinarne i rapporti colle correnti giusnaturalistiche del secolo XVII. A soddisfare la duplice esigenza parve a noi fin d'allora meglio giovasse rilevare dello spinozismo i motivi idealislico-platonici espressi nelle forme geometriche cartesiane.

Come ebbe a rilevare il Martinetti, che ha rivissuto tra noi lo spinozismo nel suo significalo profondo, la filosofia di Spinoza è nelle sue origini e nella sua tendenza generale aspirazione religiosa e pratica verso l'unità divina delle cose (2). La premessa metafisica della dottrina politica di Spinoza deve sopralutto ricercarsi nella dottrina dell'amore espressa nel *De intellectus emendatione*. Tale dottrina ha nel sistema spinoziano una importanza non minore di quella che essa ha nel sistema platonico. Come *l'eros* platonico, così *l'amor Dei* di Spinoza è da un lato elevazione intellettiva al mondo delle idee, e dall'altro tendenza a far partecipare gli altri alla visione delle idee, alla verità eterna. Ma mentre l'amore in Platone è trasporto dell'anima in un mondo ideale trascendente, in Spinoza l'amore è immanente e si rivela nell'unione di noi con gli altri nell'unità divina. In più alto grado di Platone ha Spinoza inteso l'amore come vincolo superindividuale che unisce tra loro gli uomini in una società ideale. « Summum autem bonum est eo pervenire, ut *homo cum aliis individuis*, si fieri potest, tali natura fruatur », e tale natura è la « cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet ». E continua: « Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et *ut multi* mecum eam acquirant conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut *alii multi* idem atque ego intelligant, ut eorum intellectus et cupidilas prorsus cum meo intellectu et cupiditate conveniant... » (*De intell. emend.*, II, 13, 14). L'ideale di una comunità costituita di uomini che scorgono in Dio la ragione delle cose e ricostruiscono con processo deduttivo l'ordine divino in tutte le sue forme e gradazioni fu presente a Spinoza, la cui

(1) Cfr. SOLARI, *Idea individuale nel diritto privato*, Torino, 1911, p. 35-42.

(2) Cfr. P. MARTINETTI, *La dottrina della conoscenza* ecc., cit., p. 289. — L'ampia monografia del Martinetti su « Spinoza », inedita, uscirà alla luce nella edizione della « Opera omnia » in preparazione presso la Casa edit. Denti di Como. Cfr. anche CARP, *Der Gemeinschaftsgedanke in Spinozismus* in « Chronicon » cit., III, 1923, p. 201-302; BRUNSCHWICG, *Le Platonisme de Si*, ivi, p. 253 e seg.

speculazione voleva essere conforto e guida degli erranti per attuare attraverso la scienza il regno della giustizia e dell'amore. Conoscenza vera e comunione di vita perfetta si identificano per Spinoza. Come le idee vere non sono mere finzioni e astrazioni mentali, ma hanno una realtà intrinseca, oggettiva, così la società di esseri che seguono la ragione non è un semplice aggregato, ma è una unità organica che si genera dall'amore, cioè dal vero comunicato e trasformato in vincolo di coesione sociale. *Vivere ex ductu rationis* è vivere virtuosamente, cioè socialmente. Poichè l'idea vera è amore, e l'amore è potenza, attività, è principio di azione comune. Spinoza poteva pertanto affermare: « Bonum quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet » (*Eth.*, IV, 37). La ragione fa conoscere ciò che vi è di comune tra gli uomini, elimina ciò che li divide, fa scorgere nel nostro utile l'utile altrui, così che l'uomo diventa veramente Dio rispetto agli altri uomini: *homo homini Deus.* (*Eth.*, IV, 35, cor. sch.).

Ostacolo a che la conoscenza vera e quindi la società vera sorga e si mantenga sono le passioni umane. Alla vita che si svolge sotto la guida della ragione lo Spinoza contrappone il quadro della vita che si svolge sotto il dominio della passione. Da un lato l'amore, la concordia, la pace, la mutua fiducia e assistenza, l'unità delle menti (*mens una*), dall'altro lato l'odio, la discordia, la guerra, l'egoismo, l'anarchia, così da confermare la verità del detto: *homo homini lupus* (*Eth.*, IV, 33, 34, dem. e sch.). Nulla vi è di comune tra la vita degli istinti, degli appetiti, delle passioni, e la vita *ex ductu rationis*. L'opposizione è assoluta e permanente, poichè si fonda sul contrasto metafisico tra conoscenza vera e falsa, tra natura e ragione, tra l'io empirico e l'io razionale.

Non già che Spinoza rinneghi la vita delle passioni: essa è tanto naturale e necessaria come la sua opposta. Egli vuol dire che la vita di chi è in preda alle passioni, priva della visione e dell'amore di Dio, è vita illusoria e falsa rispetto alla vera conoscenza, alla vera vita che è data dall'idea e dall'amore divino.

Ma come ha luogo il passaggio dalla vita disordinata degli affetti alla vita perfetta sociale regolata dalla ragione? Chi intende lo spinozismo come determinismo puro sarà portato a credere che ciò avviene per legge della natura umana. Non è questo il pensiero di Spinoza, il quale se nega la libertà come indeterminazione e contingenza, l'afferma come attiva partecipazione dell'uomo alla necessità divina. L'uomo finchè è immerso nella sensibilità non è libero, è necessitato di necessità *coacta*, meccanica: ma è tanto più libero quanto più l'attività sua partecipa alla ragione, cioè alla necessità ideale divina (1). L'uomo nasce ignaro e quindi natu-

(1) Cfr. MARTINETTI P., *La dottrina della libertà in S.*, in « Chronicon ». cit. IV, p. 61, 1924-26, SPINOZA, *T. P.*, II, 7.

ralmente schiavo: egli si sente avulso dalla realtà vera, contrapposto e nemico agli altri, in conflitto con se stesso e co' suoi simili. Come può l'uomo uscire dalle tenebre della ignoranza e della passione per elevarsi alla verità e alla libertà? A intendere ciò occorrono due considerazioni. In primo luogo l'uomo è per Spinoza originariamente in possesso, sia pure limitato e parziale, di certe verità che sono gli strumenti innati per i quali procede alla scoperta del vero (*De int. em.*, VI, 31, 32). In secondo luogo lo Spinoza attribuisce alla scienza un carattere dinamico, per cui si desta nell'uomo il desiderio di sottrarsi al fascino ingannevole delle cose periture per elevarsi a quella pienezza, a quella *adaequatio* del sapere in cui l'individuo conosce in modo chiaro e distinto il nesso che lo lega agli altri e all'ordine universale. Questo passaggio non deve intendersi nè come evoluzione, nè come progresso, ma come successione ideale di gradi di realtà, come ascensione da un grado inferiore a un grado superiore di conoscenza e di realtà. Tale ascensione non è un processo inconscio e spontaneo, e neppure ha luogo per l'azione di cause estrinseche, ma per un intimo bisogno dello spirito, per una lunga e paziente educazione dell'intelletto.

10. — Dallo studio della particolare costituzione del popolo ebreo, dalle singolari condizioni in cui esso era venuto a trovarsi per le quali era stato portato a foggiarsi una costituzione teocratica, Spinoza aveva derivato una importante verità, che cioè il diritto positivo, sia esso divino o umano, non è originario, ha carattere volontario (*ex pacto oriri*), si afferma nella forma del comando e presuppone un diritto di natura che regola i rapporti umani, quando questi si svolgono in fuori dai rapporti politici (*Tr. th.*, XVII, 115). Il diritto positivo presuppone pertanto la rinuncia al diritto e allo stato di natura, e tale rinuncia implica un patto non più tra gli uomini e Dio come nel popolo ebreo, ma tra gli uomini ai fini di costituire una associazione politica e un potere sovrano a cui i singoli trasferiscono i loro diritti naturali. Senonchè il patto è solo la causa formale dello stato, mentre non sfuggono a Spinoza le cause naturali che ne hanno determinato l'esistenza. La necessità reale dello stato costituisce uno degli aspetti più notevoli del pensiero politico di Spinoza e merita di esser rilevata.

All'attività umana Spinoza assegna tre principali oggetti, la verità, il bene morale, il bene fisico-economico o materiale. A questo triplice oggetto corrispondono la filosofia, la religione, la politica (*Tr. th.*, III, 12). Mentre la verità e la perfezione morale dipendono da condizioni che l'uomo trova nella sua stessa natura e che perciò sono comuni a tutti, i mezzi che portano alla conservazione fisica e procurano i comodi e la sicurezza della vita materiale dipendono dall'esterno, o a cause ignorate e imprevedibili. Ad evitare i rischi e i pericoli derivanti dai nostri simili

e dalla natura esterna occorre regola di vita e previdenza. Ragione ed esperienza hanno insegnato che i mezzi più efficaci a tale scopo sono: la formazione di una società con leggi certe; l'occupazione di un dato territorio; la riunione in un solo corpo sociale delle forze di tutti (*id.*, III, 13, 14). Ma per formare e conservare una società che presenti il massimo di sicurezza e di stabilità e sia esposta il meno possibile alla fortuna, occorrono uomini di governo prudenti e accorti, capaci di prevenire e dominare gli avvenimenti spesso fortuiti. Non tutti i popoli hanno in sorte di essere governati da Dio come il popolo ebreo. Essi devono far assegnamento solo sulle proprie forze, e devono valutare le proprie possibilità e vediamo che ogni popolo seguì le vie più diverse per crearsi, con leggi e ordini politici, condizioni di vita stabile e sicura (*id.*, III, 16) (1).

Uscire pertanto dallo stato di natura in cui ogni individuo vive per se e si conserva nei limiti della propria capacità e potenza (che è il suo diritto) è una necessità imposta da ragioni evidenti di convenienza. Non solo la vita in società ci protegge dai nemici interni ed esterni, ma garantisce gran numero di comodi: senza il mutuo aiuto e la mutua integrazione farebbe difetto agli uomini l'abilità tecnica per vivere e conservarsi il più e meglio possibile. Anche i popoli più barbari si garantiscono condizioni di vita meno dure prestandosi mutua assistenza (*id.*, V, 18, 19).

La vita in società sarebbe la più perfetta possibile se ognuno seguisse la retta ragione e se la moralità regolasse i rapporti umani. Ma negli uomini dominano il senso, la passione, l'egoismo e nessuna società può mantenersi « absque imperio et vi », cioè senza leggi che regolano e costringono gli egoismi e le passioni sfrenate.

Dopo ciò saremmo indotti a credere che il regime dispotico dovrebbe esser il regime preferito da Spinoza sulle tracce dell'Hobbes. Se non che Spinoza osserva che i reggimenti dispotici sono contrari alla natura umana e non durano a lungo. Coloro che agiscono per paura, contro la propria volontà non avvertono l'utilità e la necessità dell'azione, e sono solo preoccupati di aver salva la vita, e, anche a loro danno, provano piacere del male toccato al sovrano odiato e temuto e se possono lo favoriscono. « Ho-

(1) Secondo Spinoza il popolo ebreo fu popolo eletto solo nel senso materiale e politico, avendo meglio di ogni altro popolo risolto il problema della conservazione e felicità materiale. Ma obbedendo a leggi imposte da Dio senza comprenderle, gli ebrei hanno ignorato la vera beatitudine, la vera libertà e obbedirono alle leggi divine solo in ragione dei vantaggi materiali che ne traevano. Con la venuta di Cristo la legge non fu solo osservata per i suoi vantaggi, ma fu anche compresa, rendendosi per tal modo possibile la conoscenza di Dio, la pace dell'anima, la beatitudine (*Tr. Th.*, II, 47). Cristo più che redentore fu secondo Spinoza liberatore: colla conoscenza della legge l'uomo si sentì sciolto dal vincolo esterno coattivo di essa e alla coazione esterna si sostituì il libero consenso interiore (id. III, 17, 45. Cfr. Appuhn, *Oeuvres de Spinoza*, Paris, s. d. (ma 1928), vol. II, note del trad. al c. II del *Tr. Th.* p. 419; al c. III, p. 420-21).

mines nihil minus pati possunt, quam suis aequalibus servire et ab iis regi. Nihil difficilius quam libertatem hominibus concessam iterum adimere » (*id.*, V, 22). La libertà naturale non può esser a lungo soffocata con la violenza anche se la sua perdita è necessità di conservazione. Desiderabile, secondo Spinoza, sarebbe che il potere sovrano spettasse a tutta la società « ut sic omnes sibi et nemo suo aequali servire teneatur ». Ma se ciò non è possibile e se il potere dev'essere tenuto da pochi o da un solo, questi devono almeno possedere qualità eminenti così da convincere il popolo della loro superiorità (*id.*, V, 23). In ogni caso le leggi devono imporsi non tanto per il timore che inspirano, quanto per la speranza di un bene desiderato, e ciò per incitare ad osservarle.

La legittimità pertanto dello stato non può sorgere dalla violenza, ma solo dal consenso, cioè dal patto, in forza del quale gli uomini, spinti dalla necessità e dall'utilità, convengono di vivere insieme secondo le norme della retta ragione, e trasferiscono a tale scopo il loro diritto e potere naturale nelle mani del sovrano, a cui spetta ormai la suprema direzione della vita comune (*id.*, XVI, 14, 15). Ma siccome non è a presumere che gli uomini traviati dall'egoismo scorgano le ragioni vere e lontane delle leggi emanate dal sovrano, questi saggiamente provvede a che le leggi abbiano un fine diverso e secondario, promettendo premi e vantaggi a chi le osserva, pene e danni a chi le viola.

L'assolutezza del potere sovrano è in rapporto col trasferimento incondizionato del diritto naturale da parte degli individui. Che se questi avessero nel patto fatto riserve vi sarebbe divisione e quindi distruzione di sovranità (*id.*, XVI, 27). Come ogni altro diritto, così il diritto del sovrano non ha altro limite che la sua potenza, la quale non potendo mutare la natura degli esseri, è per ciò solo limitata (cfr. *Appuhn*, *Oeuvres*, ecc., cit. p. 440; *Tr.*, *th.*, XVII, 2 e seg.). Il suddito non ha diritto da far valere verso lo stato e non ha garanzie costituzionali. Esso è legato dal patto di conservazione sociale, la cui violazione significherebbe il ritorno nello stato di natura. D'altra parte il potere del sovrano è limitato dal potere che i sudditi conservano e che è utile conservino nella forma più estesa possibile se non vogliono trasformarsi in automi. Il potere tirannico va contro il fine di conservazione sociale per il quale fu istituito ed è destinato a perire per quella stessa legge di natura, ossia di ragione, contro cui ha voluto fare violenza (*Tr. th.*, XVIII, 4 e seg.). Il sovrano può ricorrere a qualsiasi mezzo per ottenere l'obbedienza esteriore: ma il suo potere sarà tanto maggiore quanto più riuscirà a dominare le coscienze, ed avere per sè l'adesione spontanea dei sudditi (*id.*, id., 8, 9).

11. — Posta la legittimità e la necessità dello stato, rimane a chiarire la finalità di esso. Al riguardo furono date diverse interpretazioni. Al-

cuni fondandosi sul *Trattato teologico* affermarono che fine supremo dello stato spinoziano è la libertà. « Non, inquam, finis reipublicae est homines ex rationalibus bestias vel automata facere, sed contra ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungantur et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. *Finis ergo reipublicae revera libertas est* » (*Tr. th.*, XX, 12). Sappiamo infatti che il *Trattato teologico* fu composto allo scopo precipuo di rivendicare la libertà di pensiero e di dimostrare che lo stato può e deve senza suo pericolo, anzi col suo maggior vantaggio, garantirla.

Se non che nello stesso *Trattato teologico* è indicato come fine dello stato la sicurezza. « Finis universae societatis et imperii est secure et commode vivere » (*id.*, III, 20) (1). Nel *Trattato politico* (c. I, 6) si afferma esplicitamente che « imperii virtus est securitas », mentre « animi libertas seu fortitudo privata virtus est ». A garantire la stabilità dello stato ai fini della sicurezza è diretto il *Trattato politico* nel quale non è più parola nè di libertà, nè di diritti inviolabili e inalienabili spettanti al cittadino di fronte allo stato. Il Menzer credette che il pensiero politico di Spinoza abbia subìto mutamenti passando dal primo al secondo *Trattato*. Anche astraendo dal fatto che il fine della sicurezza è esplicitamente affermato anche nel primo *Trattato*, a noi non par dubbio che lo stato non è per Spinoza fine a sè, ma è mezzo per la sicurezza che sola può permettere all'individuo di esser libero. Parlando di sicurezza come fine dello stato, lo Spinoza ha di mira non la sicurezza che deriva dal possesso della verità e della virtù, ma la sicurezza materiale esteriore che deve essere garantita contro quelli che mancano di scienza e di virtù. Lo stato non serve nè a rendere migliori, nè a rendere gli uomini più saggi. Esso non crea la libertà, che è privilegio dell'uomo, della sua natura ed è frutto della speculazione, dell'abito della virtù. La superiorità del popolo ebraico rispetto agli altri popoli non derivò dall'esser più saggio e buono, ma dall'aver avuto una organizzazione politica che meglio ha garantito la sicurezza e la prosperità materiale. A misura che lo stato costringe i corpi e reprime le azioni antisociali, esso crea le condizioni della libertà, crea cioè una condizione di mutua sicurezza e di pace che permette all'individuo lo sviluppo della sua personalità morale e intellettuale, il raggiungimento della « beatitudine ». In tal senso può dirsi che lo stato ha per fine la libertà.

La sicurezza per esser durevole deve esser stabile e la stabilità dello stato dipende dalla sua costituzione, la quale deve esser tale da poterlo conservare contro le forze che tendono a dissolverlo. Tali forze sono rappresentate dalle naturali tendenze dell'uomo a regolarsi secondo il

(1) Lo stesso motivo svolge al c. V, 22 e seg. del *Tr. th*

proprio interesse, anche a danno altrui, a violare le leggi dirette a infrenare il suo egoismo (*Tr. th.*, V, 21). Poichè non è a credere che l'utilità e la razionalità intrinseca della legge sieno motivo sufficiente per indurre gli uomini alla sua osservanza. Sorge allora il problema dei mezzi meglio atti per garantire in ogni caso l'osservanza anche solo esteriore della legge. Dalla soluzione di questo problema dipende la sicurezza e la stabilità dello stato.

Spinoza ha chiara coscienza, con Machiavelli e con Hobbes, che ai fini dell'azione più che l'adesione dell'intelletto alla verità espressa dalle leggi vale l'adesione della volontà la quale è mossa dagli affetti che alle leggi si accompagnano. Perciò il sovrano deve a' suoi fini operare sui sentimenti e sugli affetti interessando i sudditi all'osservanza delle leggi mediante premi e pene, speranze e timori (*id.*, V, 24, 25). Ciò che deve importare al sovrano è l'azione conforme alla legge, non le opinioni che inducono a osservarla. Anche le leggi inique o false possono avere per se il consenso dei più e servire ai fini dello stato se destano l'opinione della loro utilità e necessità. Ciò che fa il cittadino fedele non è la ragione per cui obbedisce, ma il fatto dell'obbedire, e la sua azione, comunque motivata, è sempre interna, cioè sempre legata ad uno stato affettivo.

Ciò significa che per Spinoza l'uomo di natura e il suo diritto naturale sopravvivono nello stato civile e lo stato non si mantiene solamente colla forza senza una qualche forma di adesione dei sudditi. Spinoza non oppone come l'Hobbes e più tardi il Rousseau, lo stato civile allo stato di natura. Il suo stato sorge non contro la natura, ma per impedire che la natura sia di ostacolo alla vita intellettuale e morale degli individui. Nell'attuare i suoi scopi lo stato si vale di mezzi naturali, mira ad avere per sè il consenso non solo dei pochi che seguono la ragione, ma dei molti che continuano a intendere il diritto in rapporto ai loro istinti e appetiti. La natura allora diventa mediante lo stato e col consenso degli individui, strumento ai fini della pace sociale ed è fatta servire dall'uomo politico alla causa della libertà individuale.

Non può escludersi la possibilità di un conflitto tra l'azione esterna necessariamente coattiva dello stato e il dominio del pensiero in cui la libertà piena, incondizionata è norma di vita e di sviluppo. Spinoza si pone la questione dei rapporti tra i fini e beni materiali, esteriori garantiti dallo stato e i fini che costituiscono la sfera della scienza e della moralità, ossia della libertà. Non nega Spinoza che vi sono dottrine e insegnamenti sediziosi, tali da scuotere l'autorità dello stato. « Maiestas tam verbis, quam re laedi potest, atque adeo si impossibile est, hanc libertatem prorsus adimere subditis, perniciosissimum contra erit eandem omnino concedere » (*Tr. th.*, XX, 10). Anche per Spinoza la libertà di

pensiero ha dei limiti e questi sono segnati dal danno che dalla esplicazione di quella può derivare allo stato. Perciò se nessun limite può porsi alla libertà speculativa, cioè al diritto di filosofare (« libertas philosophandi »), limiti sono possibili quando il proprio pensiero e il proprio giudizio è espresso non « sola ratione », ma « dolo, ira, odio, animo aliquid in rempublicam ex auctoritate sui decreti introducendi » (*id.*, XX, 14). Sediziose e quindi oggetto di repressione devono considerarsi le opinioni che si risolvono nella violazione del patto per il quale l'individuo ha rinunciato al diritto di agire secondo il suo proprio criterio. L'individuo che esprime opinioni che contraddicono direttamente a tale patto è sedizioso non per ciò che pensa, ma per l'azione che è implicita nella sua opinione. Egli vien meno alla fedeltà verso lo stato, la quale si riconosce dalle opere, non dalle intenzioni (*id.*, XX, 20-23). Impedire al sovrano di fare le leggi che crede, agire contro di esse, anche se credute cattive, è fare opera di sedizione, è venir meno alla fede dovuta al sovrano.

12. — Fissato il pensiero di Spinoza intorno alla natura dello stato, alle sue finalità e condizioni di stabilità, rimane da stabilire come nel sistema metafisico di Spinoza si inserisce l'ordine giuridico e politico. Vedemmo che mentre nell'*Etica* è descritta l'ascesa dello spirito dal naturalismo delle passioni all'ideale della vita perfetta, nel *De intell. em.* sono indicati i mezzi per i quali l'intelletto per una certa sua *vis nativa* procede nelle vie della verità e del bene. Fin da quest'opera Spinoza eleva a principio che l'ideale del vero sapere e del vero bene si attua solo in una società perfetta. Promuovere la vita in comune non solo è utile, ma è condizione di elevazione intellettuale e morale (*De intell. em.*, III, 17; *Eth.*, IV, 40). Se non che all'ideale della società perfetta che è il regno dell'amore divino si tende, non si arriva.

Sulla naturalità del vivere sociale il pensiero di Spinoza è esplicito e fa stupire come sia stato anche su questo punto ravvicinato a Hobbes. Nell'*Etica* afferma che la vita solitaria non è naturale all'uomo, ch esso è *animal sociale*, che « ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur, quam damna ». E insorge contro i *satyrici*, contro i *theologi*, contro i *melancholici* che disprezzano la vita sociale o esaltano « vitam incultam et agrestem » (*Eth.*, IV, 35, sch.). E ciò conferma nel *T. p.* (VI, 1).

Ma vita sociale non significa necessariamente condizione di vita umana e civile. Nello stadio naturale la società è un aggregato in cui ognuno segue l'impulso dell'appetito e i rapporti sociali si svolgono senza freno, senza mutua fiducia, senza sicurezza. L'amor di se domina esclusivo: ognuno eleva a diritto la propria passione, la propria cupidità e mentre si illude di aver diritto a tutto e su tutti, in realtà deve cedere

di fronte all'ugual diritto naturale altrui e cedendo riduce a nulla il suo diritto. Perciò Spinoza nel *T. p.* (II, 15), potè affermare che la pretesa indipendenza e padronanza dello stato di natura è illusoria e gli uomini in esso sono massimamente *alieni juris*.

Sulla importanza che la distinzione dell'*homo sui et alieni juris* ha nella dottrina politica di Spinoza ha giustamente richiamato l'attenzione il Menzel (1). L'espressione ricorre quasi esclusivamente nel *T. p.* e, riferita ai due stati estremi antitetici della società perfetta e della società naturale, assume significato etico. In quella l'uomo è massimamente libero e quindi è *sui juris* malgrado gli stretti vincoli che lo uniscono agli altri: in questa è massimamente schiavo delle passioni e quindi *alieni juris*, malgrado l'indipendenza di cui sembra godere (*T. p.*, 9, 10, 11, 15).

La società o stato di natura ha per Spinoza un valore essenzialmente costruttivo, astratto, come bene rileva l'Acri (2), perchè è forma di società in sè contraddittoria e che non può tradursi in atto (*T. p.*, II, 14, 15). E se vi insiste, è solo in antitesi alla società perfetta e per dimostrare la necessità dello stato civile. Il quale è stato intermedio necessario tra la naturalità pura e la razionalità pura e trova nel contratto la sua forma adeguata.

Le ragioni della società civile, prima ancora che nei trattati, noi le troviamo nel *De emendatione* e nell'*Etica*. Nel *De emen.* (composto intorno al 1661) lo Spinoza rileva che l'opera di redenzione ed elevazione dell'uomo fino a realizzare nell'amor di Dio la società perfetta, è in relazione all'esistenza di condizioni esterne favorevoli. « Dum curamus finem nostrum consequi et operam damus ut intellectum in rectam viam redigamus *necesse est vivere* » (III, 17). Tra tali condizioni egli annovera lo sviluppo dei rapporti coi nostri simili, la cura della salute fisica, la sufficienza economica. In particolare insiste sulla necessità di formare « talem societatem, qualis est desideranda, ut quam plurimi quam facillime et secure eo (cioè al fine ultimo) perveniant ». (II, 14).

L'esigenza della società civile è riaffermata nell'*Etica* come necessario complemento e necessaria condizione del processo di redenzione umana. Questo processo è essenzialmente razionale ed è misurato dal grado di consolidazione della vita in comune. La quale postula una organizzazione sociale esteriore diretta a garantirne il libero sviluppo. « Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt » (*Eth.*, IV, 40). L'utilità di cui qui è parola è utilità razionale, cioè in rapporto al fine ultimo.

---

(1) Cfr. MENZEL, *Homo sui juris* in « Zeits. f. d. pr. u. off. Recht », XXXII, 1905, p. 97-98.

(2) Cfr. sulle tre forme di società e sulle tre forme di diritto nel sistema di S. le giuste osservazioni dell'ACRI, *Nuova interpretazione dello Spinoza* in « Dialettica turbata », Bologna, 1911, p. 200 e seg.

Alla tesi della naturalità della vita civile, della continuità e persistenza in essa dello stato naturale, opponiamo, come più rispondente al pensiero spinoziano, la tesi della razionalità e discontinuità della vita civile rispetto allo stato e alla società di natura.

La società civile è società razionale, in quanto esprime l'organizzazione esteriore della vita collettiva in corrispondenza alla progressiva conquista delle idee adeguate della ragione. Lo stato e la società di natura coincidono col predominio della immaginazione sull'intelletto discorsivo, delle passioni sugli affetti attivi, dell'amor di sè sull'amore degli altri. A misura che si svolge nell'uomo la conoscenza intellettiva si afferma il senso della vita in comune, poichè solo sul fondamento di idee adeguate le menti sono accomunabili. In rapporto a tale svolgimento interiore si afferma esteriormente la comunione del diritto e del potere che nello stato di natura, per un falsa, illusoria rappresentazione della libertà e della potenza, ognuno sentiva e faceva valere singolarmente, egoisticamente. Lo sviluppo pertanto della conoscenza implica la formazione della società civile e questa non può sorgere senza una comunione di diritto e di potere liberamente, cioè razionalmente, consentita.

Lo stato civile si sovrappone così allo stato naturale come un più alto grado di verità e di realtà. Il parallelismo tra le forme successive di vita intellettuale e morale, e le condizioni esteriori di vita sociale risponde a una esigenza fondamentale e generale della speculazione spinoziana.

Senonchè la società civile, nel suo costituirsi come grado più alto e diverso di esistenza, non nega, ma riassume in sè lo stato e il diritto di natura. La ragione in essa non si esplica a fini teoretici, ma pratici, cioè si rivela sopratutto come calcolo di prudenza, come sapiente adattamento di mezzi ai fini estrinseci della pace e sicurezza. Perciò essa mira a far leva sulle passioni umane, a destare negli animi l'interesse e il desiderio della vita in comune per i vantaggi che presenta, per il potenziamento del diritto e del potere naturale, per la libertà esteriore che garantisce.

Ciò facilmente e necessariamente intendono gli uomini che seguono la ragione. « Homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est » (*Eth.*, IV, 73). Nella *Demonstratio* che segue, lo Spinoza dice di riferirsi a quelli che intendono la « communis vitae et utilitatis rationem » e che avvertono in sè il desiderio di vivere « ex communi civitatis decreto ». La comunione dei *jura civitatis* è condizione di maggior libertà e potenza. Per uomini che seguono la ragione l'organizzazione razionale dei rapporti esterni segue da sè naturalmente, in forma libera contrattuale.

Il patto entra nella costituzione della società civile come elemento

necessario. Esso è la forma in cui si estrinseca la razionalità dei rapporti umani. L'esigenza morale e intellettuale della vita in comune diventa concreta mediante il patto, cioè mediante la rinuncia a vivere secondo la natura sensibile e il consentimento a vivere secondo ragione. D'altra parte la società civile crea esigenze e finalità superindividuali, poichè non è solo un aggregato di forze e interessi particolari, ma è per Spinoza una unità organica alla cui vita e ai cui fini l'individuo deve partecipare attivamente. L'individuo si sente, si comprende nel tutto, ma non è assorbito in esso. Il rispetto all'individualità era un interesse troppo vivo in Spinoza per essere sacrificato alle esigenze sociali. Individuo e società coesistono senza confondersi, ognuno con vita e finalità sua propria, con diritti e doveri distinti. Da un lato l'individuo entrando in società conserva la pienezza della sua vita e libertà interiore: dall'altro lato la società sorge con diritti che non ripete dall'individuo, ma che scaturiscono dalla sua intrinseca natura. Società e individuo non devono ostacolarsi, ma sostenersi e integrarsi reciprocamente. Il regolamento razionale dei mutui rapporti trova la sua espressione nel patto.

13. — L'idea del contratto nella filosofia politica del secolo XVII fu invocata per due scopi distinti e separati: in un senso più largo e fondamentale per spiegare l'origine della società civile; in un senso più limitato e pratico per spiegare l'origine del governo identificato in quell'epoca per lo più con lo stato. Nella prima forma i contraenti sono gli individui che, *ex hypothesi,* convengono di abbandonare la primitiva condizione di vita naturale per creare una società civile. Nella seconda forma contraenti sono da un lato la società così formata, dall'altro coloro che sono chiamati a rappresentarla e a governarla. Nella prima applicazione il contratto è più propriamente *sociale*, nel secondo *politico*. L'accettazione dell'uno non implica l'accettazione dell'altro contratto: ma in Spinoza le due forme sono inscindibili e costituiscono due momenti dello stesso atto.

Il contratto sociale è per Spinoza una esigenza della ragion pratica la quale comanda di creare condizioni esterne di pace e di sicurezza, senza di cui non è possibile la realizzazione del bene umano. In altre parole esso esprime il *commune* rispetto al *proprium*, il vero « jus naturae quod humani generis proprium est » e che non può compiersi se non là ove « homines jura communia habent omnesque *una veluti mente ducuntur* » (*Tr. th.*, II, 15, 16). Il contratto significa l'accordo degli uomini in un genere di vita più consentaneo alla loro vera natura, caratterizzato dal costituirsi di una *mens unica* in cui si raccoglie e si unifica il diritto e il potere spettante ai singoli. Non può sfuggire l'analogia tra la *mens unica* di Spinoza e la *volontà generale* di Rousseau, nella cui

formazione si sostanzia la ragione del *contrat social*. La necessità del contratto deriva da ciò che nessuno può rinunciare all'umanità, al dovere di perfezionarsi. Quelli stessi, dice Spinoza, che nel fatto lo violano, non oserebbero in teoria respingerlo « ne mente carere videantur » (*T. t.*, c. XVI, Vloten, II, 260).

Se non che la razionalità e necessità del contratto sociale implica la sua realizzazione, la quale è legata alla costituzione di un potere così forte da impedirne la violazione. Tale potere (*imperium*) non può sorgere che *ex communi consensu*, cioè per l'unione non coatta (che mancherebbe di coesione e quindi di unità), ma volontaria delle forze dei singoli in un unico potere. Solo a questa condizione tale potere è veramente sovrano, poichè, scrive Spinoza, « si duo simul conveniant et vires jungant, plus simul possunt, et consequenter plus juris simul habent quam uterque solus » (*T. p.*, II, 16, 17, 13). In luogo di poteri dispersi e divisi che si elidono e rendono impossibile la comunione di diritto creata dal contratto sociale, si costituisce un potere unico per la *translatio* in esso dei poteri dei singoli (*Tr. th.*, c. XVI, Vloten, II, 62). Le ragioni che hanno indotto i singoli a consentire al contratto valgono per consentire al trasferimento dei loro poteri in un unico potere che deve garantirne l'attuazione. Il problema delle origini della *società* si identifica in tal modo col problema delle origini della *autorità*.

Se non che il vero problema politico sorge per Spinoza nell'avvisare ai mezzi coi quali il potere costituito per generale necessario consenso si sostiene contro le forze egoistiche che ne insidiano l'esistenza e riesce a imporre l'osservanza del patto a uomini che nella loro grande maggioranza « magis affectu quam ratione ducuntur » (*T. p.*, VI, 1). Ognuno sente naturalmente il proprio utile più forte del patto a cui ha espressamente o tacitamente consentito. Dall'inevitabile conflitto tra l'uomo reale (*ignarus*) e l'uomo di ragione (*sapiens*), tra le esigenze imprescindibili della natura sensibile e quelle della natura razionale sorge per Spinoza il problema propriamente politico. Il quale cessa da questo momento di porsi come problema dell'origine e della giustificazione razionale della società e dello stato per divenire arte di governo, cioè problema dei mezzi meglio atti a formare l'uomo alla disciplina della legge e dell'autorità.

Nel risolvere questo problema essenzialmente di sapienza politica Spinoza non cede a un facile quanto pericoloso ottimismo, non si abbandona a un vano idealismo, ma dà prova di saper applicare un sano criterio realistico, quale solo poteva apprendere dallo studio di Tacito e di Machiavelli. Più che le considerazioni razionali prevalgono oramai le motivazioni psicologiche non limitate agli individui che si abbandonano alle loro naturali inclinazioni e cercano sottrarsi alle conseguenze del patto, ma estese ai governanti sempre pronti a eccedere nell'esercizio

del potere, superando o disconoscendo i limiti razionali del contratto.

La chiave di questa parte della politica di Spinoza è ancora e sempre nell'*Etica*, ove tratta del modo di valersi delle stesse passioni dell'uomo per indurlo, suo malgrado, al vero e al bene. « Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo » (IV, 7). Il principio qui genericamente espresso trova la sua applicazione nella politica propriamente detta, in cui ciò che conta non è l'interna motivazione, ma il fatto della conformità esterna ai voleri del sovrano. Il potere dello stato comprende tutti i mezzi « quibus efficere potest ut homines eius mandatis obsequantur. Non enim *ratio* obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit » (*Tr. th.*, c. XVII, Vloten, II, p. 270). Bisogna porre l'individuo nella impossibilità di sottrarsi alle leggi e al patto consentito. E questo si ottiene non solo con mezzi esterni costrittivi e repressivi, ma colle attrattive dell'utile, dei vantaggi derivanti dall'osservanza delle leggi. Poichè, afferma Spinoza, vi è una legge « *firmiter* naturae humanae inscripta » da porsi « inter aeternas veritates » (*Tr. th.*, c. XVI, Vloten, II, p. 260-61), secondo cui l'individuo sceglie tra due beni il maggiore, tra due mali il minore. L'osservanza del patto seguirà necessariamente (intendi di una necessità psicologica) se la sua violazione si risolve in un danno per chi la compie. Poichè Spinoza non ignora « multitudinem non ex rationis ductu sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire et una veluti mente duci velle » (*T. p.*, VI, 1). Essa si induce in altre parole a rispettare il patto « ex metu maioris mali vel spe maioris boni ». Perciò Spinoza potè passare per un utilitarista estremo (Vaughan) per aver affermato: « pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis, qua sublata pactum simul tollitur et irritum manet » (*Tr. th.*, XVI, Vloten, II, p. 261). Ma egli voleva e doveva riferirsi al movente psicologico che opera sui più per indurli al rispetto del patto (1). Il puro rispetto formale del patto non costituisce per lui (in contrasto colla scuola del Grozio) valido fondamento dello stato. Ma ciò che per i più è motivo di utilità, per l'uomo di governo è visione dei vantaggi lontani e razionali.

Nè è difficile convincere l'individuo dei vantaggi dello stato. Entrando nel quale egli diventa certo *alieni juris* (T. p., II, 16; III, 2); ma nei riguardi dei suoi simili e rispetto all'indipendenza dello stato di natura è in grado più allo *sui juris*, perchè trova difesa contro le sopraffazioni

(1) Presupposto psicologico dell'arte di governo tendente a influire sulle volontà e sulle passioni umane per indurle a operare giuridicamente è per Spinoza l'*uomo medio*. La condotta degli anormali, degli insensibili all'azione politica, degli irreducibili alla disciplina sociale non può, secondo Spinoza, rendere i « jura civitatis irrita, quandoquidem iisdem plerique cives continentur » (*T. p.*, III, 8, in fine).

e nel fatto dispone di maggior potere e quindi di maggior diritto che nello stato di natura (*T. p.*, III, 6).

14. — Analogo pessimismo che è poi sano realismo dimostra Spinoza nell'intendere l'esercizio di fatto del potere nei riguardi dei cittadini. Anch'egli crede alla idealità dello stato ottimo che nella democrazia trova la sua espressione concreta. Lo stato e l'individuo esistono entrambi come individualità distinte: nè lo stato, come un qualunque aggregato, si risolve negli individui, nè l'individuo è assorbito nell'organismo dello stato. L'individuo trasferisce il suo potere e il suo diritto nello stato, ma non in modo « ut homo esse desinat » (*Tr. th.*, c. XVII, Vloten, II, 169). D'altra parte il potere dello stato è assoluto, ma nei limiti del contratto.

La democrazia rappresenta lo sviluppo della logica del contratto nella determinazione dei rapporti fra governanti e governati. Le esigenze della vita comune consacrate nel patto segnano la misura del sacrificio del singolo, il limite del potere del sovrano. Nella democrazia l'obbedienza del cittadino è determinata dalla ragione, perciò esso non è servo, ma libero. « Quo homo ratione magis ducitur, id est, quo magis est liber, eo magis constanter civitatis jura servabit et summae potestatis mandata, cuius subditus est, exsequetur » (*Tr. th.*, c. XVI, Vloten, II, p. 263 e *Annot.* XXXIII, p. 327). D'altra parte nello stato democratico sovrana è la legge, cioè la ragione e i governanti ne sono i custodi e gli esecutori. « Illa respublica maxime libera est, cuius leges sana ratione fundatae sunt », poichè in essa tutti, se vogliono possono essere *liberi* « hoc est *integro animo* ex ductu rationis vivere ». Il regime democratico è il meno lontano dalla libertà che la natura riconosce a ciascuno e ciò avviene (dice Spinoza anticipando il Rousseau) perchè l'individuo trasferisce il suo diritto alla maggioranza della società, di cui egli stesso è parte « hac ratione omnes manent, ut antea, in statu naturali » (*Tr. th.*, XV, ivi; 264). L'idealismo politico di Spinoza può pertanto essere riassunto nella formula: libero cittadino in libero stato. Il Menzel che tale formula enuncia non seppe, nè potè conciliarla con gli atteggiamenti naturalistici del pensiero politico di Spinoza.

Spinoza non si illude che il sovrano operi secondo ragione e nei limiti del patto. Gli stati non meno che gli individui non nascono, ma diventano liberi. In un primo momento il sovrano intende il suo potere come illimitato e lo esplica secondo le leggi della natura sensibile. Nè si indurrà ad agire razionalmente se non, come l'individuo, « ex metu majoris mali vel spe maioris boni ». Lo stato che Spinoza identifica col sovrano è una individualità vivente che segue nel suo svolgersi le leggi comuni a tutti quanti gli esseri. Lo Spinoza è ben lungi dall'abbandonare la libertà dei cittadini al buon volere dei governi. Anche lo stato rispetta

nel fatto tale libertà in vista dell'utile che può derivargliene, o del danno a cui può andare incontro. La motivazione psicologica può agire sullo stato, come sull'individuo, nel senso di indurlo a osservare il patto e a riconoscere la sovranità della ragione. Anche i comandi dello stato possono urtare contro più forti motivi della natura umana che non possono essere vinti da nessuna considerazione di interesse comune. In tale caso lo stato perde colla forza il suo diritto sovrano (*T. p.*, III, 8 e segg.). La politica dell'odio e del terrore ha i suoi limiti e a lungo andare si rivela inefficace e dannosa a chi la esercita. Lo stato che eccede i limiti del suo potere solo in apparenza è forte, *sui juris*, in realtà è *alieni juris*. Perciò la suprema autorità nell'interesse stesso della sua conservazione deve provvedere al pubblico bene e governare secondo ragione (*Tr. th.*, XVI, Vloten, II, p. 263).

La conclusione a cui arriva Spinoza è che come l'individuo, così lo stato è massimamente potente quando « ratione fundatur et dirigitur » (*T. p.*, V, 1). Il diritto dello stato è tanto più assoluto quanto più si subordina alla ragione. « Nam non id omne quod jure fieri dicimus optime fieri affirmamus » (ivi). Altro è governare *jure*, altro è governare *optime*. Ciò che più interessa rilevare è che per Spinoza l'azione dello stato si svolge entro limiti che non solo la ragione, ma l'utilità e la natura impongono, e che su queste ultime più che su quella egli fonda la causa della libertà dei cittadini e l'osservanza del patto di costituzione sociale.

Fu rilevato che Spinoza non incluse nel contratto quegli ideali di coltura, di prosperità sociale che lo stato sembra chiamato a realizzare (1). Noi non crediamo che l'ideale dello stato illuminista entrasse nello spirito del sistema politico di Spinoza, per il quale la ragion dello stato è nel garantire la libertà esterna, il bene della pace e della sicurezza. « Animi libertas privata virtus est; at imperii virtus securitas » (*T. p.*, I, 6). Il perfezionamento sociale non è opera dello stato, ma è compito degli individui stretti in un'intima spirituale unità. Lo stato ideale dell'esistenza Spinoza esprime nell'*Etica* (IV, 18, sch.). « Homini nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant ut omnium mentes et corpora unam quasi mentem unumque corpus componant ». Tale ideale di vita lo stato può solo realizzare nelle sue forme esteriori. L'unione a cui esso mira è quella delle forze esterne contro gli ostacoli che la natura sensibile può opporre alla realizzazione del fine etico.

15. — La nostra interpretazione del pensiero politico di Spinoza in uno de' suoi tipici concetti, quale è il contratto, vuol essere un tentativo

(1) Cfr. Thilly, *Sp.s doctrine of the freedom of speech* in « Chronicon » ecc., III, p. 107.

di intenderlo nel suo fondamento metafisico, nell'unità delle opposizioni per le quali potè esser accusato di incoerenza. Come nella metafisica pura il pensiero di Spinoza a noi sembra esprimere l'esigenza di comporre nell'unità della sostanza il dualismo cartesiano tra pensiero e estensione, così nel dominio politico egli intese comporre la tradizione classico-cristiana dello stato ottimo, ideale, di ragione con le esigenze della nuova politica realistica compresa in quel secolo sotto la generica espressione della *ragion di stato*. Idealismo e realismo politico concorrono in Spinoza perchè sono elementi inscindibili della sua stessa concezione metafisica. Non ci sembra esatto contrapporre, come fa il Carp, la concezione meccanica naturalistica dello stato, che sarebbe propria dei due trattati, alla concezione organica razionalistica dei rapporti sociali espressa nell'*Etica*, poichè la politica non è per Spinoza che l'etica veduta dal di fuori, cioè ne' suoi rapporti esterni, e non è possibile separare in essa gli elementi razionali e naturali (1).

Il risultato più utile di una interpretazione unitaria e integrale del pensiero politico di Spinoza è di rilevare l'errore di intenderlo come una grande eccezione nella storia del pensiero politico generale e in quella particolare del secolo XVII. Le indagini relative alle divergenze e alle concordanze di Spinoza con Hobbes e con altri giusnaturalisti a poco approdano se condotte con criterio estrinseco, per amor di antitesi, col presupposto di isolare il suo pensiero dalle correnti di pensiero politico del suo tempo. Lo Spinoza ha cercato sul terreno ontologico l'unificazione dell'empirismo e del razionalismo che il Kant doveva cercare di attuare un secolo dopo sul terreno gnoseologico. Analoga unificazione lo Spinoza cercò realizzare nel campo politico. Per valutare l'importanza storica della sua dottrina occorre intenderla in stretto rapporto non solo con l'Hobbes, come è generalmente ammesso, ma anche col Grozio, malgrado Spinoza mostri di ignorarlo (2).

Il secolo XVII è il secolo della consolidazione dell'assolutismo, il quale, accettato ormai come una necessità storica, più che sensi di ribellione destava desiderio di conoscerlo ne' suoi sistemi di governo. La reazione storica e ideologica ad esso non era ancora iniziata. La teoria e la pratica del liberalismo politico è posteriore a Spinoza. Il quale ebbe a giudicare severamente la sollevazione inglese del 1649 che aveva portato al trionfo di Cromwell, come quella che aveva instaurato un assolutismo

---

(1) Cfr. CARP, *Der Gemeinschaftsgedanke* ecc., cit. in « Chronicon », III, p. 202-203

(2) Mentre i rapporti di Spinoza con Hobbes furono largamente studiati, quelli con Grozio non richiamarono finora l'attenzione degli studiosi. Ne accenna il MENZEL, *Sp.s u. das Völkerrecht*, in « Zeit. f. Volker. », II, 1908, p. 77 nota e più diffusamente il POLLOCK, *Sp.s Political* ecc. in « Chronicon, ecc. », cit., I, p. 47-48, ma con risultati negativi. Noi crediamo che la questione dev'essere studiata a fondo, convinti come siamo che i rapporti furono ben più larghi e profondi di quanto comunemente si crede. Cfr. al riguardo il nostro saggio sul « jus sacrum » in Spinoza in questo stessso volume

non meno intollerante di quello regio ed aveva solo mutato *formam imperii* (*Tr. th.* XVI, Vloten, II, 293). Spinoza non ebbe l'animo del ribelle e non sfuggì al rimprovero di acquiescenza all'ordine stabilito (Vaughan), di aver apprezzato più ancora della libertà politica, la pace come bene supremo. « Pax nunquam nimis caro pretio emi potest » (*T. p.*, VIII, 31). Non vi è dubbio per noi che Spinoza non fu tenero del liberalismo come sistema di governo e deve piuttosto ascriversi tra i sostenitori dell'idea assolutista. E' nella natura del suo contratto di costituzione del governo che il potere dello stato non deve aver limiti, che ad esso solo spetta fare le leggi, interpretarle, eseguirle, che nessun cittadino ha il diritto (perchè non ha il potere) di insorgere contro l'autorità costituita (*T p.*, IV, 6).

Se non che la questione per noi non è tanto di decidere se e fino a qual punto Spinoza aderisca all'assolutismo, quanto piuttosto di determinare la sua posizione di fronte ad esso e di fronte alle correnti di pensiero che tendevano a giustificarlo.

Un triplice atteggiamento degli animi e delle menti noi troviamo nel secolo XVII nei riguardi dell'assolutismo. Sempre viva era la dottrina della ragion di stato, in cui riviveva, anche se alterato e corrotto, lo spirito del Machiavelli in ciò che aveva di più caratteristico, nella identificazione della *virtus* colla *potentia*, nella affermazione della volontà di vita e di potenza dello stato. Era ancora generale l'opinione che la politica si reggeva con leggi sue proprie non riducibili nè al diritto, nè alla morale, sul fondamento degli interessi degli stati, senza riguardo ai mezzi, collo sguardo rivolto solo al successo.

Chi legge il capo introduttivo al *T. p.* non può sottrarsi alla impressione che lo Spinoza abbia derivato dal capo XV del *Principe* il metodo da seguire nella trattazione dei problemi politici, la necessità di studiare l'uomo reale, il proposito non tanto di giudicare in base a norme astratte le azioni umane, quanto di comprenderle nelle loro cause e nelle loro conseguenze immediate e lontane. L'ideologia dei fautori della ragion di stato ritorna nella concezione spinoziana del diritto naturale, nell'applicazione di essa a determinare il potere e il diritto dello stato, nel modo di intendere l'azione politica come espressione di forza, di leggi causali inesorabili. Non solo lo Spinoza accolse la ragion di stato nel suo storico significato, ma ne diede la giustificazione teorica, traendola dal fondo stesso del suo sistema metafisico, secondo cui ciò che all'occhio degli ignari può sembrare assurdo, immorale, irrazionale ha un'intima ragione di verità e di bene. Il naturalismo in politica significa per Spinoza relativismo, determinismo, cieco egoismo; ma anche in esso brilla la luce di una divina potenza. La ragion di stato si afferma da ultimo per Spinoza come ragion divina.

Ma il pensiero politico di Spinoza non è tutto nel riconoscimento e

nella riabilitazione delle forze naturali ed elementari che agiscono con ferrea necessità in seno alle società umane. In lui troviamo l'eco di due altre direzioni di pensiero politico, di cui l'una aveva trovato la sua espressione tipica nell'Hobbes, l'altra nel Grozio. A entrambi il contratto servì per giustificare giuridicamente l'assolutismo (1). Non più la forza. l'abilità del principe lo fonda, ma il consenso degli individui che rinunziano a un diritto di natura che non li salva dai pericoli della guerra per creare a loro immagine e somiglianza lo stato con poteri assoluti. E colla giustificazione giuridica possiamo rilevare in entrambi (in Hobbes non meno che in Grozio) la tendenza a razionalizzare lo stato assoluto, il quale rappresenta rispetto allo stato di natura in cui ognuno si abbandona ai propri impulsi, un principio di ordine, di organizzazione, di disciplina, di sicurezza (2). In Grozio e in Hobbes troviamo anche la tendenza a far servire l'assolutismo ai fini dell'individuo. L'individuo rinunzia al suo diritto, crea lo stato, si sottopone al suo potere illimitato, ma col presupposto tacito o espresso che ciò torna a suo vantaggio e che lo stato garantisce condizioni di sicurezza che permettono a lui il pacifico godimento del diritto. La differenza colla posteriore concezione liberale e illuminista dello stato, non doveva essere negli scopi, ma sopratutto nei mezzi. Di qui l'avversione di Grozio non meno che di Hobbes alla rivoluzione che sovvertendo l'ordine civile faceva ricadere gli individui nello stato naturale di guerra. L'individuo conserva (anche per Hobbes) il diritto di resistere e di rompere il patto solo nel caso che lo stato venga meno al suo compito fondamentale di garantire la pace.

Ognuno vede l'incompatibilità di queste tendenze ed esigenze del giusnaturalismo con la dottrina della ragion di stato, la quale mirava non tanto a favorire l'individuo e le diverse forme di particolarismo, quanto a consolidare l'autorità dello stato, concepito come una personalità vivente in vista di fini essenzialmente superindividuali, non riducibili alla conservazione della pace a ogni costo o alla semplice garanzia dei diritti individuali.

Tutti i tentativi del Grozio e dell'Hobbes per dare un fondamento giuridico e razionale all'assolutismo urtavano contro l'empirismo delle loro premesse filosofiche. Alla cui logica intimamente antisociale e antistatale (e ciò vale non solo per l'Hobbes, ma anche per Grozio che afferma la socialità nell'individuo, ma nega la naturalità dell'ordine sociale e politico) sfuggirono mediante l'espediente del contratto, ma col risultato di negare l'ordine naturale (il solo reale) per creare un ordine volontario di ragione, artificioso, formale, privo di qualsiasi valore concreto.

---

(1) Che nel senso della giustificazione dell'assolutismo debba intendersi il contratto nel Grozio sostiene il Del Vecchio, *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna, 1906 ,c. III

(2) Ciò rileva il Meinecke, *Idee* ecc., cit., p. 265

Allo Spinoza non potevano sfuggire nè le esigenze razionali e giuridiche insite nel giusnaturalismo, nè le sue deficienze e contraddizioni interiori. Più che a distinguere tra le forme di esso, lo Spinoza mirò a combattere e a superare il loro comun presupposto, cioè il dualismo tra natura e ragione. Per ciò i motivi fondamentali del giusnaturalismo ritroviamo in Spinoza, ma unificati e illuminati alla luce del suo monismo metafisico. Troviamo accanto all'uomo dell'Hobbes che segue gli impulsi del senso e dell'egoismo, l'uomo del Grozio col suo connaturato *appetitus societatis*. Troviamo accolto lo stato di natura nelle forme descritte dall'Hobbes, ma col Grozio non è considerato uno stato antisociale. Il contratto non serve per negare l'ordine naturale, ma per ricomprenderlo in una superiore realtà di ragione. Coi teorici dell'assolutismo lo Spinoza riconosce che lo stato ha esigenze naturali di vita e di sviluppo che deve necessariamente attuare con tutti i mezzi suggeriti dalla ragion di stato, ma nel tempo stesso lo stato da lui concepito è capace, come l'individuo, di sollevarsi oltre la realtà naturale e di agire per fini e con mezzi razionali. Tutti questi elementi che Spinoza ha comuni con i giusnaturalisti, sono da lui ridotti all'unità della sostanza; di questa il contratto è la forma in cui si fondono e si unificano gli elementi che entrano a costituire la vita sociale e politica.

Se non che il significato storico dello spinozismo, la sua superiorità rispetto alle dottrine dei giusnaturalisti e dei teorici della ragion di stato consiste per noi nella causa della libertà individuale che esso validamente difese contro lo stesso assolutismo. Il punto debole delle dominanti dottrine di Hobbes e di Grozio era l'asservimento dell'individuo nella sua stessa vita interiore allo stato. Il contratto da essi invocato giovava assai più alle esigenze della ragion di stato che non alla libertà dell'individuo, il quale riceveva dallo stato come concessione ciò che per Spinoza costituiva il suo patrimonio più sacro e inviolabile. Spinoza riponeva le ragioni ultime della vita singola e associata oltre lo stato in una realtà morale e intellettuale vissuta in una società perfetta regolata da un'assoluta giustizia. Attuare tale realtà in noi e negli altri era per Spinoza una esigenza razionale e perciò un dovere imprenscindibile. Rispetto ad essa lo stato è organizzazione necessaria, ma contingente e provvisoria. Per ciò egli doveva vedere il problema politico dell'epoca sua soprattutto in ordine ai rapporti tra l'assolutismo ovunque dominante e la libertà individuale (nel senso di libertà morale e intellettuale) ovunque ostacolata e oppressa. Non l'assolutismo come sistema di governo interessava lo Spinoza, ma l'assolutismo in quanto poteva recidere le fonti stesse della vita morale e intellettuale.

Lo Spinoza non ricorre, come i giusnaturalisti, al contratto per segnare i limiti dell'azione dello stato nei rapporti cogli individui. Egli

sa quanto infido e precario sia un contratto, la cui osservanza dipende dal beneplacito del più forte, cioè, normalmente, dello stato. Egli cerca la ragion del limite nella nozion stessa del diritto: se questo è essenzialmente forza, potere, possibilità di costringere, la sua estensione è misurata dalla sua stessa potenza. Tutto lo stato può fare, salvo agire contro se stesso, superando i limiti delle sue possibilità di vita e di sviluppo. E la potenza dello stato non è solo fisica, cieca, brutale, ma razionale e illuminata, cioè fondata sulla coscienza del proprio limite. Ignorando o superando il quale lo stato non fa solo opera dannosa, non agisce solo irrazionalmente, ma fa opera vana, poichè desta nell'individuo insospettate energie e resistenze invincibili. A tutto l'individuo può rinunciare salvo che alla sua qualità di essere che pensa e agisce per finalità che eccedono le forme empiriche dell'esistenza politica. Perciò nella lotta tra lo stato irrazionalmente oppressore e l'individuo che lotta per la causa dell'umanità in sè e negli altri la vittoria per Spinoza non è dubbia: essa è riservata a chi lotta per la verità e la giustizia.

Dal suo sistema metafisico lo Spinoza fu portato più che a deprecare, a intendere l'assolutismo, più che a negare, a risolvere le contraddizioni della realtà. Suo grande merito fu di aver dimostrato, come non più dopo lui, che la causa della libertà umana non ha a temere neppure gli eccessi del dispotismo. Il quale perseguitando il pensiero nelle sue necessarie estrinsecazioni dà prova di debolezza, poichè potenza vera e durevole è solo quella razionale che conosce i propri limiti. Monito ai governanti, conforto agli oppressi di ogni tempo.

NOTA BIBLIOGRAFICA. — Tra le pubblicazioni che videro la luce dopo il 1927, data del presente saggio, sul pensiero politico di Spinoza e sulla interpretazione del « contratto » nel suo sistema filosofico segnaliamo: KOHN-BRAMSTEDT, *Über die Strukturidentität von Weltanschauung und Staatsauffassung bei Spinoza* in: « Logos », XVI, 1927; A RAVA', *La filosofia del diritto e dello stato alla celebrazione spinoziana dell'Aia* (febb. 1927) in « Rivista intern. di filos. del diritto », 1927; E. JUVALTA, *Osservazioni sulla dottrina morale di Spinoza* in: « Rivista di filosofia », 1929; AD. MENZEL, *Spinozas Lehre von der Geistesfreiheit* in: « Zeitschrift fur öffentliches Recht », VIII, 1929; G. SOLARI, *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del « jus sacrum »* in « Rivista di filosofia », 1930 (riprodotto in questo volume con numerose aggiunte); A. RAVA', *Spinoza e Machiavelli* in « Studi filosofico-giuridici dedicati a G. Del Vecchio », Modena, 1931, vol. II, p. 299-313 (con bibliografia); ID., *Il pensiero di Spinoza nel terzo centenario della sua nascita* in: « Rivista di filosofia », 1932; ID., *Il Congresso spinoziano dell'Aia* (sett. 1932) *e i principii filosofici dei rapporti fra le nazioni* in: « Rivista intern. di filosofia del diritto », 1933; W. ECKSTEIN, *Die rechtsphilosophischen Lehren Spinozas im Zusammenhang mit seiner allgemeinen Philosophie* in: « Archiv. f. Rechts-und Wirtschaftsphilosophie », Bd. XXVI, 1932-33. (L a. segnala il nostro saggio per rilevare la sostanziale concordanza delle conclusioni) ID., *The religious element in Spinoza s philosophy*, New York, 1943; ID., *Rousseau and Spinoza. Their political theories and their conception of ethical freedom*, New York, 1944; R. COHEN, *Il pensiero politico di Spinoza* in: « Annali della R. Scuola Normale di Pisa », 1933, Serie II, vol. II; G. GONELLA, *Il diritto come potenza secondo Spinoza* in: « Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Pubblicazione a cura dell'Università cattolica, Milano, 1934; M. FRANCES, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII siècle*, Paris, Alcan, 1937; F. MAGLIANO, *Il diritto nel sistema di B. Spinoza*, Milano. 1917

V

Cristiano Thomasio (1)

Felice Battaglia ha pubblicato un'ampia notevole monografia sulla vita e sul pensiero di Cristiano Thomasio (2). Rare e pressochè ignorate sono le poche edizioni che di opere minori del Thomasio furono fatte in Italia (3). Mentre numerose sono le opere giuridiche di lui possedute dalle nostre biblioteche, difettano per lo più le opere propriamente speculative, teologiche, metafisiche e morali. Nella Comunale di Siena il Battaglia trovò quasi tùtti gli opuscoli e le dissertazioni del Thomasio nelle edizioni originali. E a un diretto influsso thomasiano sullo sviluppo delle idee giurisdizionalistiche a Napoli nella seconda metà del secolo XVIII accenna lo stesso Battaglia. Un prezioso catalogo pubblicato a Napoli nel 1748 segnala ben dieci volumi di opere del Thomasio possedute dal marchese Nicolò Fragianni, noto illuminista napoletano, amico del Giannone, sostenitore dei *jura regalia circa sacra*. Opere e dottrine del Thomasio ricordano il Romagnosi, il Rosmini, il Carmignani, il Cantoni, il Croce, ma nessuno si era in Italia proposto il non facile compito di studiare a fondo la figura e l'opera del Thomasio ne' suoi multiformi aspetti, nel suo significato storico e culturale.

Il Battaglia ha famigliare la letteratura sul Thomasio antica e moderna (4), ma non si limita ad essa poichè nel problema del Thomasio

(1) Estratto dalla *Rivista di filosofia*, XXX, 1939, pp. 39-65.

(2) F. Battaglia, *Cristiano Thomasio filosofo e giurista* [in Collana di studi « Pietro Rossi ». Circolo giuridico della R. Università di Siena, vol. II] Roma, Soc. ed. del « Foro italiano », 1936, p. 444.

(3) Sulle fortune del Thomasio in Italia v. i cenni del Battaglia nella recensione dell'opera di M. Fleischmann, *Ch. Thomasius*, Halle S. 1931 in « Riv. di st. del diritto italiano », I, 1933, p. 153-54.

(4) Delle opere recenti sul Th. furono particolarmente presenti al Battaglia: M. Joseph, *Die Ethik d. Ch. Th. mit Berücksichtigung seiner Rechtsph.*, in « Arch. f. Gesch. d. Phil. » 1913, XXVI; E. Wolf, *Grotius, Pufendorf, Thomasius*, Tubingen, 1927, *Ch. Th. Leben und*

egli vede il problema della formazione della Germania nuova, moderna nel momento in cui essa si desta dal sonno medioevale non interrotto neppure dalla riforma luterana, per rinnovarsi al contatto delle nuove correnti di pensiero inglesi e francesi. Il Thomasio vissuto tra due secoli (1655-1728) meglio del Pufendorf e del Leibniz espresse il passaggio dall'antico spirito tedesco al nuovo e preparò col suo eclettismo prammatistico le condizioni per lo sviluppo dell'illuminismo e del razionalismo tedesco. Alla più alta e larga visione del tema doveva corrispondere una più ampia e specifica preparazione e questa è dimostrata dalla scelta bibliografia relativa alla storia del luteranesimo, del razionalismo, del pietismo, del giusnaturalismo tedesco (1).

Punto di partenza della trattazione è l'affermazione del Troeltsch che la Germania del secolo XVII, malgrado la riforma luterana e i movimenti religiosi, era rimasta intimamente medioevale e scolastica e alla tradizione di pensiero scolastico si erano formati gli stessi Leibniz, Pufendorf, Thomasio. Il protestantesimo secondo il Troeltsch avrebbe rappresentato un regresso, un ritorno al passato, in piena antitesi con lo spirito e la mentalità moderna. Non nega il Troeltsch e sulle sue tracce il Battaglia che nella riforma vi erano germi di vita nuova, ma essi non fruttificarono in Germania, ove furono soffocati dal luteranismo ufficiale, intollerante e dogmatico. La Germania per rivivere alla vita moderna ebbe bisogno di una seconda riforma e questa diretta non più contro il cattolicesimo romano, ma contro il conservatorismo della stessa chiesa protestante che aveva irrigidito la vita religiosa e morale in forme dogmatiche e aveva soffocato ogni principio di libertà spirituale con pericolosi riflessi nel dominio civile e politico. L'intolleranza religiosa trovava riscontro nell'assolutismo feudale e monarchico. Il Thomasio fu veramente il « præceptor Germaniæ » e trovò il terreno predisposto dalle sette religiose dissidenti le quali sorte intorno e contro alle due grandi chiese protestanti, la luterana e la calvinista, lottarono per la libertà di coscienza, ebbero vivo il senso di una civiltà cristiana, di una religione naturale e universale.

Su questo fondo storico, svolgendo e ravvalorando la tesi del Troeltsch, ricostruì il Battaglia l'opera del Thomasio, rilevandone particolarmente

---

Lebenswerk. Abhandlungen und Aufsätze, von M. Fleischmann, A. Rausch, G. Baesecke, G Müller ecc.. Halle S. 1931. Non ricordato dal B. ma notevole è W. Bienert, *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit dargestellt an Wissenschaft und Glauben d Ch. Th.*. Halle S. 1934

(1) Sono ricordate e sfruttate particolarmente le storie del razionalismo del Tholuck; dell'economia politica tedesca del Roscher: della scienza del diritto tedesco del Landsberg: della teologia protestante del Dorner; della letteratura del secolo XVIII dell'Hettner, della Germania nel secolo XVIII del Biedermann; della vita spirituale tedesca dello Schmidt. Per la storia del pietismo oltre l'opera classica del Ritschl, presente all'A., ricordiamo le opere di G. Gunther (*Psychologie d. deuts Pictismus*, Berlino. 1926), e di *Jung-Stilling*, (Monaco, 1928).

il pensiero filosofico-giuridico. Si comprende la larga parte fatta alle vicende di vita del Thomasio, la cui opera di studioso iniziata nel 1680 all'età di 25 anni coincide col primo destarsi in Germania del moto di rigenerazione e di riforma religiosa e giuridica. In quest'epoca il Thomasio viveva e studiava ancora in Lipsia ove era nato nel 1655 e, sotto la direzione del padre che all'Università teneva lezioni sul Grozio, coltivò di preferenza gli studi giuridici nello spirito dei giusnaturalisti in contrasto con l'indirizzo scolastico rappresentato da Valentino Alberti. Entrato nell'insegnamento universitario il Th. ruppe con la tradizione dell'uso del latino, e, con grande scandalo, tenne corsi e svolse programmi nella lingua nazionale volgarizzando le dottrine del diritto naturale. Sul fondamento del quale insorse contro il principio di autorità, criticò il diritto positivo, sostenendo la liceità della bigamia e del concubinato, denunciò il metodo teologico-scolastico nella giurisprudenza, proclamò il valore pragmatistico della scienza. L'adesione al movimento quietistico dello Spener, la difesa del suo discepolo Francke, gli sollevarono contro le ire della facoltà teologica e lo obbligarono a lasciare Lipsia per Halle.

L'Università di Halle fondata nel 1693 dal principe elettore Federico III (primo re di Prussia) in opposizione alle Università di Wittemberg e di Lipsia, raccolse intorno a sè gli uomini nuovi e divenne centro di cultura nazionale, di riforma religiosa e civile. Quivi visse, insegnò e scrisse il Thomasio per oltre trent'anni, qui trovò l'ambiente favorevole alla piena esplicazione della sua esuberante attività. Quando il pietismo degenerò in Halle per opera del Francke in forme di vita mistiche, intolleranti, individualistiche, inconciliabili con lo spirito razionalistico e illuministico che animava il Thomasio, questi ruppe con esso definitivamente (1702). La larga, multiforme attività spiegata dal Thomasio nel periodo hallense fa ricordare al Battaglia il suo grande contemporaneo, il Leibniz. L'universalismo del quale si svolse sopratutto negli alti domini della scienza e della filosofia, mentre quello del Thomasio si svolse di preferenza nel dominio della pratica: entrambi comunque concordi nello avviare lo spirito nazionale verso forme moderne di vita e di pensiero. Per essi la politica illuminata di Federico II si rese possibile.

In tre campi sopratutto il Thomasio lasciò traccia della sua vigorosa e originale personalità: nel campo religioso, filosofico, giuridico. La religione ha per lui un suo proprio e ben delimitato campo d'azione sottratto così alla ragione, come a ingerenze coattive esteriori. Esiste una realtà che va oltre i limiti della ragione e che l'uomo conosce per rivelazione diretta di Dio. Non esclude il Thomasio una religione naturale a cui l'uomo possa pervenire coi suoi mezzi; ma è religione imperfetta, relativa, da cui si origina la diversità e molteplicità delle religioni positive. La

religione vera è la religione rivelata e questa si identifica col cristianesimo. Il Thomasio combatte l'intellettualismo religioso implicito nello scolasticismo, nel socinianismo, nello spinozismo: esalta la religione fondata sulla fede, sull'adesione non tanto oggettiva dell'intelletto, quanto soggettiva della volontà e del sentimento, non appoggiata a dogmi, a esterne autorità, a cerimonie di culto, tendente solo alla santificazione dell'individuo. Questa posizione del Thomasio in ordine alla religione, non immune da influenze pietistiche, spiega il suo atteggiamento nella determinazione del reato di eresia, dei rapporti tra la chiesa e lo stato, dei diritti del sovrano *circa sacra*. L'eresia è un errore dell'intelletto e come tale non è suscettibile di pena. La chiesa è una associazione privata per fini religiosi e come tale è indipendente dallo Stato. Il quale ha potestà sulle manifestazioni esterne del culto e tale potestà non deriva da diritti episcopali a lui pervenuti (come sosteneva il Carpzow), ma dal diritto assoluto che il sovrano ha sul territorio e su tutto ciò che in esso si svolge. E' la dottrina del Pufendorf per cui la chiesa è organo della vita religiosa associata e la sua autonomia non contrasta con la sua subordinazione allo stato nei rapporti esterni.

Ma se il Thomasio riconobbe il valore assoluto della fede, e affermò i diritti inviolabili della coscienza religiosa individuale di fronte all'autorità ecclesiastica e civile, egli non fu meno vigoroso sostenitore dei diritti e dell'autonomia della ragione e dell'indagine filosofica. Il Thomasio, secondo il Battaglia, fu un razionalista convinto e il meglio della sua attività rivolse a combattere i pregiudizi, i dogmi, il principio di autorità in nome della sana ragione. Ma il razionalismo di Thomasio ha caratteri suoi propri che lo distinguono così dal razionalismo cartesiano, come dal criticismo kantiano. Le preoccupazioni pragmatistiche lo portano a una posizione intermedia. Il suo razionalismo non gli impedì di ammettere l'esistenza e la necessità di alcune verità che la retta ragione non può porre in dubbio e che costituiscono la condizione del processo intellettivo. Agli scolastici che avevano moltiplicato all'infinito le essenze delle cose, il Thomasio oppone che « paucae sunt veritates certae ». Ma queste sono tanto semplici ed evidenti da esser facilmente accessibili a tutti. D'altra parte queste verità certe non sono ancora come per Kant le condizioni formali del pensiero, poichè hanno valore oggettivo indipendente dalla ragione che le riconosce. In occasione della esperienza sensibile si destano in noi gli « universalia » del pensiero espressi dalle verità certe. Perciò la verità è ad un tempo accordo del pensiero con se stesso e con le cose.

Prima di Kant, il Thomasio ebbe vivo il senso del limite della ragione e della sua validità nella sfera della percettibilità. Il razionalismo del Thomasio si integra con elementi sociali e storici. La ragione non è per lui come per Cartesio una facoltà innata e statica, ma si svolge e si

potenzia col linguaggio nella vita di relazione. Senza la società non può concepirsi per Thomasio vita di pensiero: solo comunicando con altri, le verità prime trovano terreno favorevole al loro sviluppo, diventano patrimonio comune dell'umanità. Di qui il valore di verità riconosciuto dal Thomasio alla tradizione storica nazionale nella quale i prodotti del pensiero si fissano e si tramandano. Questa esigenza di un razionalismo concreto, oggettivo non contrastante con la storia, colla coscienza nazionale contraddistingue il razionalismo del Thomasio e, secondo il Battaglia, lo ricollega alle correnti idealistiche post-kantiane.

I problemi religiosi e filosofici interessarono il Thomasio in funzione del problema morale e giuridico. Nella determinazione della sfera propria della morale e del diritto consiste il significato storico della sua dottrina e della sua attività. Il Thomasio afferma prima di Kant il primato della ragion pratica sulla ragion teoretica, della volontà sull'intelletto, dell'etica sulla metafisica. E Thomasio reagisce contro tutte le forme di intellettualismo etico, da quello scolastico a quello cartesiano ed empirico. Se la felicità è il fine supremo, l'etica è la scienza preminente. Essa non è disciplina dell'intelletto, ma del volere. Ciò che è bene per l'intelletto può non esserlo per il volere che si alimenta di istinti, di desideri, di sentimenti, cioè di elementi irrazionali dai quali più che dalle idee l'uomo è determinato all'azione. « Voluntas pertinet ad phisicam ». Ciò significa che non la ragione, ma la sensibilità è motivo dell'operare e la libertà non è volontà razionale, ma è essenzialmente spontaneità, volere non impedito nella sua esplicazione da altre forze che non sia la forza del volere stesso. E siccome il volere può essere traviato ne' suoi desideri, così si rende necessaria una disciplina la quale valuti i desideri e le azioni in rapporto al fine della felicità. Il giudizio soggettivo della felicità si traduce oggettivamente in un calcolo razionale sull'utilità dell'azione, e l'utilità è in ragione del grado con cui essa tende a potenziare, a estendere, a elevare la vita. Dall'unione delle utilità dei singoli risulta l'utilità e la felicità sociale.

Il Battaglia rileva nel pensiero del Thomasio relativo al problema del diritto due fasi distinte e successive. Nella prima fase culminante nelle *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688) il Thomasio subisce la duplice influenza giusnaturalistica e teologica. Le sue predilezioni sono per le dottrine giusnaturalistiche apprese dal padre, sopratutto per la dottrina del Pufendorf il cui trattato, *De jure naturae et gentium*, pubblicato nel 1672, aveva incontrato largo favore e aveva sollevato vivaci dibattiti. La sua avversione è per il metodo dogmatico-scolastico dominante a Lipsia negli studi di giurisprudenza e personificato allora da Valentino Alberti. Nelle *Institutiones* l'influenza teologica si rivela, oltre che nel titolo dell'opera, nella riduzione del diritto positivo divino al diritto posi-

tivo umano, del diritto naturale alla legge divina. Ma questa appare già scolpita « nei cuori umani », perciò Dio ne è solo la causa remota, mentre la causa prossima è l'uomo che con la ragione trova in sè i principii del diritto naturale e li trova del tutto conformi alla sua natura razionale e morale. Lo « status societatis » invocato dal Pufendorf a fondamento del diritto naturale ne è solo per Thomasio la condizione, non la causa. Neppure è necessaria la rivelazione per conoscerlo, poichè « nos normam juris naturalis non extra hominem quaerimus, sed in ipso homine cuius cordibus idem inscriptum ». La ragione che il Thomasio cousidera « principium cognoscendi » del diritto naturale, non è la ragione integra, propria cioè dell'uomo supposto in uno stato originario di perfezione, e neppure è la ragione corrotta dal peccato, ma è la ragion comune, normale soggetta agli stimoli del senso, ma capace di intendere ciò che risponde alle esigenze della vita associata che è vita di esseri ragionevoli.

Per le azioni che non hanno riferimento alla natura razionale e sociale dell'uomo vale per Thomasio il diritto positivo divino, cioè il diritto dei popoli cristiani che conoscono la rivelazione. Tale diritto non ha giustificazione razionale, non è nè immutabile, nè inderogabile, si adegua alle necessità e finalità della vita temporale. Manca nelle *Institutiones* la netta distinzione tra il diritto positivo divino e umano, ma il Battaglia rileva già in esse la tendenza a fondare l'uno su sanzioni religiose e morali, l'altro sulla reazione esterna. La nozione del diritto positivo non è ancora, in questa prima fase, liberata da elementi teologici e morali: ha valore essenzialmente pratico ed ha un campo di azione più ristretto di quello del diritto naturale, poichè ha per oggetto solo le azioni indifferenti e non può derogare alle norme di diritto naturale. Il quale nella valutazione di istituti del diritto positivo divino o umano può astrarre dalle considerazioni contingenti che lo hanno dettato e può giustificare ciò che dal diritto positivo è vietato. Tale è il caso della bigamia, dell'incesto, del concubinato che il Thomasio giustifica in base al diritto di natura. In quanto il diritto positivo comanda, esso può lasciare una sfera di libertà al singolo e generare una facoltà o pretesa soggettiva, un « jus personae competens » con correlata obbligazione. Nell'aver risolto col Pufendorf il diritto positivo sia divino, sia umano nel comando del superiore, il Thomasio si poneva in contrasto col Grozio per il quale diritto e obbligazione presuppongono un patto tra eguali. Per il Thomasio delle *Institutiones* nè la legge è riducibile al patto, nè questo obbliga senza legge.

Nei *Fundamenta* la legge divina è nettamente distinta dalla legge umana in base al criterio della coazione elevata a elemento essenziale della legge umana. La coazione estesa alla legge divina significava oramai per Thomasio offesa alla inviolabilità della coscienza etico-religiosa. Il diritto si svolge nei rapporti esterni i soli che sieno suscettibili di coa-

zione fisica. Cade con ciò l'aulica distinzione tra *jus perfectum* e *imperfectum*, quello coercibile, questo no. Tutto il diritto è umano e positivo, si risolve *in toto* nella attività del soggetto che comanda e che lo fa eseguire. La norma di diritto naturale si rivela nei *Fundamenta* come una esigenza morale e razionale della natura umana, una specie di *jus connatum* esprimente ciò che per natura è immutabile: non è diritto, ma è il presupposto, la possibilità del diritto. Questo sorge per un atto di volontà non di Dio e neppure dell'uomo, ma del superiore che traduce le norme generiche del diritto naturale in precetti determinati, concreti, coattivi. L'ordine oggettivo di natura diventa ordine soggettivo giuridico per la mediazione della volontà e per la forma imperativa che assume. L'*infirmitas peccati* toglie all'uomo la possibilità di operare secondo la sua natura razionale: si rende necessario come *remedium peccati* il comando e la coazione giuridica. Nel suo contenuto e nel suo fine il diritto naturale è per Thomasio l'esplicazione della innata tendenza alla felicità intesa come potenziamento e estensione massima della vita. Il diritto naturale nell'ultima fase della speculazione del Thomasio perde i caratteri non solo della trascendenza, ma della giuridicità anche imperfetta; esso non sorge dal presupposto della socialità, ma, individualizzandosi, si pone come una esigenza razionale pratica e si dirige alla felicità degli individui singoli e associati. La volontà e la forza dell'imperante da cui il diritto procede, servono ai fini della razionalità e della felicità naturale. Con ciò Thomasio conchiude, secondo il Battaglia, la scuola del diritto naturale e inizia quella del diritto razionale individuale.

Definiti i rapporti del diritto positivo col diritto naturale, determinata la sfera del *justum* in senso proprio, il Thomasio si preoccupò di distinguerlo, di delimitarlo rispetto all'*honestum*, oggetto della morale. Nel distinguere il diritto dalla morale il Thomasio obbediva a una esigenza storica e a una esigenza speculativa. Si trattava da un lato di sottrarre la morale a qualsiasi costringimento esteriore, dall'altra di cercare un principio sul quale elevare la morale come scienza autonoma. I caratteri formali della giuridicità erano stati elaborati dai politici medioevali: ma nel contenuto gli elementi etici e giuridici mal si distinguevano. Nella distinzione posta dal Grozio tra *jus perfectum* e *jus imperfectum* esigibile e coercibile l'uno, non esigibile, nè coercibile l'altro, era adombrata la distinzione tra diritto e morale: ma la confusione risorgeva in quanto l'uno e l'altra erano aspetti del diritto naturale inteso come categoria pratica generale. Il Pufendorf aveva rimesso in onore l'antica distinzione tra *forum externum* e *internum;* ma mentre al primo regolato dallo stato non sottrasse interamente la vita morale, abbandonò il secondo all'autorità religiosa. Il Thomasio nei *Fundamenta* risolveva il problema in base al criterio dell'interiorità. La morale è l'espressione della soggettività asso-

luta, mentre il diritto è essenzialmente esteriorità: quella si esaurisce nell'ambito della coscienza individuale, questo si svolge nei rapporti intersoggettivi. Col suo criterio della interiorità il Thomasio emancipava la morale così dal legalismo etico protestante tendente a estrinsecare e quindi a coartare la morale, come dell'autoritarismo dello stato tendente a regolare la vita morale nelle forme coattive del diritto. Con ciò era aperta la via alla autonomia della coscienza morale che traeva da sè, e non dalla chiesa o dallo stato, il fondamento della obbligazione.

L'originalità del Thomasio più ancora che nell'aver distinto la morale dal diritto, si rivela, secondo il Battaglia, nell'aver creato la nuova categoria pratica del *decorum*, intermedia tra il *justum* e l'*honestum*. Il concetto del *decorum* è un concetto indifferenziato e comprensivo, nel quale rientrano tutte le norme non riducibili alla categoria del giusto e dell'onesto, ma indispensabili alla vita in comune. Le azioni oggetto del decoro sono moralmente indifferenti, non sono nè esigibili, nè coercibili: traggono la loro forza obbligatoria dal costume, dall'abitudine, dall'opinione e considerazione sociale, dalle esigenze della vita collettiva progredita. Tali sono secondo il Thomasio le regole di prudenza, di convenienza, di dignità, le norme del cerimoniale, quelle dettate dall'onore, dal rispetto reciproco. In mancanza di una categoria economica come categoria a sè, il Thomasio doveva far rientrare nel *decorum* le norme dirette a regolare i rapporti economici nell'interesse collettivo. Il *decorum* è l'aspetto sociale esterno della morale: non si svolge come l'*honestum* nella sfera del soggetto, della interiorità: esso è sempre riferito alla vita di relazione, senza in questa raggiungere le condizioni per risolversi nel diritto. Il concetto del *decorum* era pertanto un concetto fecondo, contenendo in forma generica elementi molteplici destinati a differenziarsi, a costituirsi in concetti autonomi.

Minor originalità, ma viva aderenza ai tempi dimostra il Thomasio nel trattare dello stato, da lui inteso nei termini posti dal Pufendorf che erano quelli dell'assolutismo dell'epoca. Se il diritto è « jussum imperantis », lo stato è l'organo che lo emana e lo tutela. Nelle *Institutiones* troviamo ancora l'ipotesi biblica di uno stato di natura originario perfetto, presociale e prepolitico. Società e stato sorgono dopo la caduta come « remedium peccati ». Nei *Fundamenta* più non si parla di uno « status naturae integrae », ma solo di uno stato naturale pacifico rispondente alla natura razionale e sociale dell'uomo che può, per il prevalere degli istinti sensibili, degenerare in uno stato di guerra. Ma la paura dei mali, l'indigenza dei beni portano l'uomo a creare le società politiche e le istituzioni positive (proprietà privata, successioni).

Le società politiche sorgono per un duplice patto, *unionis* e *subjectionis*. Per il primo gli individui consentono a vivere in società sotto un capo

singolo o collettivo; per il secondo creano il rapporto di sovranità. La causa indiretta o remota dell'autorità è la volontà di Dio, causa prossima e diretta è il consenso dei sudditi. Qualunque sia la forma di reggimento, la sovranità deve essere in ogni caso piena, assoluta, indivisibile. Grozio distingueva ancora tra «subiectum proprium» della sovranità, e «subiectum commune» (civitas, populus), per cui soggetto della sovranità era da ultimo il popolo. Per Thomasio il soggetto della sovranità è unico, e il suo potere è assoluto e indivisibile. Lo stato non ammette divisioni di poteri e di tutte le costituzioni quella mista è la peggiore. D'altra parte il Thomasio evita l'assolutismo in senso hobbesiano, quello cioè che riassume tutti i poteri nella personalità del sovrano, poichè ammette tra sudditi e sovrano rapporti di diritti e di doveri reciproci, non certo esigibili, nè aventi dignità di diritti e doveri giuridici perfetti, cioè coattivi. La sovranità ha in sè il suo limite in quanto sorge per la felicità dei sudditi: ma non costituisce, come in Hobbes, una persona fisica fittizia, è già un «ens moralis», un prodotto dello spirito, eticità. Ma se nel concepire la sovranità il Thomasio supera il punto di vista naturalistico hobbesiano, non perviene ancora al concetto di stato come unità trascendentale, come volontà generale: esso sorge dal patto e questo è unione di voleri particolari e empirici. In rapporto al problema dello stato e della sovranità il Thomasio rappresenta, secondo il Battaglia, il momento di transizione storica e ideologica dall'empirismo giusnaturalistico all'universalismo razionalistico di Rousseau e di Kant.

La visione d'insieme della figura e dell'opera del Thomasio porta il Battaglia a rilevare e ad accentuare nella conclusione il carattere individualistico e liberale della sua dottrina e ciò contro l'opinione corrente che rileva l'incompatibilità della dottrina della statualità e sovranità del Thomasio con pretese soggettive dell'individuo verso lo stato. Secondo il Battaglia il Thomasio riafferma, rivivendolo in nuova forma, lo spirito individualistico implicito nella scuola del diritto naturale. Anche per lui l'individuo è autore della società e dello stato, crea il potere per il riconoscimento e la tutela della sua fondamentale aspirazione alla felicità. L'assolutismo da lui teorizzato ha fondamento e finalità individuale ed etica: non sorge come quello di Hobbes sulla negazione dei diritti dell'uomo, ma per la loro affermazione. La statualità è solo formale, poichè nel contenuto il diritto è naturale, e si identifica con gli *jura connata*. Il fatto che l'individuo non ha diritti da far valere contro lo stato, non ha il *jus resistentiae* del liberalismo lockiano, non toglie che lo stato sia tenuto a riconoscere e a tutelare i suoi diritti. L'attività coattiva dello stato si arresta di fronte ai diritti di libertà che costituiscono la sostanza del diritto naturale.

L'equivoco di un Thomasio fautore di assolutismo deriva secondo

il Battaglia dalla falsa interpretazione della tricotomia thomasiana per cui i diritti di libertà morale, religiosa, scientifica rientrerebbero nel dominio dell'etica, non in quella del diritto. Secondo il Battaglia la tricotomia non deve intendersi rigidamente: la distinzione dei diversi campi della attività pratica non esclude la reciproca integrazione. I diritti di libertà sono imposti è vero da esigenze etiche, ma in quanto lo stato li rispetta e li tutela sono, almeno negativamente, veri e propri diritti. Non deve dimenticarsi che il diritto naturale è la condizione del diritto positivo e dello stato. Ciò significa che lo stato thomasiano solo formalmente è giuridico, mentre nella sostanza è etico, non nel senso dell'etica sociale, ma nel senso della eticità individuale nella quale quella si risolve. Per il fatto che lo stato sorge dal consenso degli individui ed ha per fine il potenziamento della vita individuale, esso implica esigenze morali che vanno oltre le premesse empiriche da cui move e la forma giuridica in cui si rivela. La conclusione a cui il Battaglia perviene è che il Thomasio fu sopratutto assertore di libertà, fu il teorico della borghesia tedesca nascente nel secolo dell'illuminismo e di Federico II.

L'opera del Battaglia fu generalmente e meritatamente apprezzata, non solo in Italia, ma, ciò che più conta, in Germania ove gli studi sul Thomasio sono numerosi e autorevoli. In una ampia recensione critica il Thieme attesta al Battaglia la gratitudine tedesca e si augura che la sua opera sia letta in Germania (1). E veramente il Battaglia non risparmiò fatiche per fare opera completa nel contenuto, attraente nella forma. Chiunque vorrà approfondire la conoscenza del Thomasio e dell'epoca sua attingerà sempre utilmente a quest'opera anche per la larga parte in essa fatta alle notizie storiche, biografiche (2). Le nostre osservazioni critiche tendono solo a chiarire, a integrare l'interpretazione che il Battaglia ha dato del pensiero del Thomasio, a precisarne il valore storico e speculativo.

Il Thomasio è veduto dall'autore sullo sfondo di una Germania rimasta, malgrado la riforma, essenzialmente scolastica e medioevale. E' la tesi del Troeltsch i cui elementi di verità non vanno sovravalutati a danno di altri. I germi di modernità impliciti nella riforma protestante si salvarono in Germania per opera dello stato. Solo nazionalizzandosi il luteranesimo si sostenne contro l'universalismo religioso e politico medioevale e divenne elemento vivo della vita religiosa e politica tedesca.

---

(1) In *Savigny Stiftung*, Germ. Abth., vol 57, 1937, p. 693-97.

(2) Utilissimo sarebbe stato un elenco delle opere del Thomasio in ordine cronologico, o almeno delle raccolte fatte dei suoi scritti minori. L'appendice bibliografica promessa dall'A. a pag. 45 manca

L'assolutismo politico doveva da un lato favorire il dogmatismo e l'intolleranza della chiesa ufficiale, doveva dall'altro provocare la reazione pietistica per la restaurazione di un cristianesimo più consono ai principii della riforma sempre vivi e operosi in Germania attraverso le sette dissidenti. Perciò non vediamo nel pietismo una seconda riforma, ma l'accentuarsi di un secolare dissidio tra chiesa visibile e invisibile, tra l'elemento politico e religioso, cioè tra i due insopprimibili aspetti del luteranesimo, espressione tipica del protestantesimo tedesco. Il problema dell'età del Thomasio non era di disconoscere i termini del conflitto, ma di farli coesistere, non potendosi ancora pensare a una soluzione dialettica. A questa esigenza di conciliazione mirarono con metodo e direzione diversa il Leibniz e il Thomasio.

Col dissidio religioso altri numerosi dissidi presero rilievo nella stessa età, il dissidio tra ragione e rivelazione, tra scienza e teologia, tra diritto e morale, tra individuo e stato e Thomasio cercò risolverli sul terreno pratico, esteriormente, mediante il diritto. Perciò le indagini sul diritto, sulle sue possibilità, su suoi limiti costituiscono il centro della speculazione del Thomasio: ad esse devono da ultimo coordinarsi tutte le altre. Più che il razionalismo e l'individualismo del Thomasio hanno per noi valore i limiti giuridici del razionalismo e dell'individualismo da lui posti, la sua viva sensibilità a distinguere l'esigenza giuridica e politica da ogni altra, ad avvertire il pericolo derivante alla libertà individuale e collettiva dalle interferenze e dai conflitti di attività pratiche. E' questo secondo noi il filo conduttore per intendere il compito storico assolto dal Thomasio, per il quale sopravvisse ai suoi tempi e ha lasciato tracce durevoli nella speculazione particolarmente giuridica.

Nel dominio religioso vediamo da un lato il Thomasio difendere i pietisti perseguitati dalla chiesa ufficiale, levarsi contro i pretesi reati di eresia, di lesa maestà, di magia in nome della libertà, della inviolabilità della coscienza religiosa; dall'altro lo vediamo farsi sostenitore della sovranità dello stato nei rapporti colle chiese. Aderì alla dottrina dei *jura circa sacra* fondata sulla natura territoriale della sovranità, che trovò la sua tipica espressione nel principio. « cuius regio illius religio ». Il problema per il Thomasio era di trovare il criterio per armonizzare due esigenze ugualmente assolute e inviolabili nella loro sfera. Tale criterio egli cercò nella possibilità della coazione da parte dello stato, nel valore essenziale della interiorità nei riguardi della religione. Nè lo stato può efficacemente colpire la vita dello spirito, nè la religione può pretendere di organizzarsi in forme esteriori di culto contro lo stato. Può lo stato ai suoi fini elevare una determinata confessione religiosa a religione pubblica, privilegiata; non può impedire agli individui singoli o associati di santificarsi nelle forme che giudicano più opportune. Perciò

il Thomasio fu pietista contro lo stato persecutore delle libere forme di vita religiosa; ruppe coi pietisti quando questi pretendevano imporsi ai pubblici poteri. Dei sentimenti sicuramente pietisti del Thomasio fanno prova la sua avversione alla religione naturale, all'intellettualismo religioso rappresentato da spinozisti e sociniani, la sua propensione per la religione del cuore, del sentimento, non irrigidita nei dogmi, nelle forme obbligate di culto. D'altra parte sentiva profondamente il valore dello stato come supremo regolatore dei rapporti di relazione. Perciò non sono interamente nel vero nè coloro che, come il Battaglia, esaltano il Thomasio come apostolo della libertà religiosa, nè quelli che ne fanno un fautore della chiesa di stato. Egli fu l'uno e l'altro, ma solo in quanto libertà e autorità potevano coesistere sulla base del diritto.

Solo indirettamente in vista di fini pratici il Thomasio si occupò di questioni filosofiche. Il Battaglia rileva il suo razionalismo sempre più accentuato contro il dogmatismo scolastico dominante, e ha cura di distinguerlo così dal razionalismo cartesiano, come dal razionalismo critico di Kant. Anche il Thomasio come Cartesio postula alcune verità a fondamento della funzione intellettiva da lui non ancora distinta da quella razionale. Non parla di idee innate, ma di conoscenze che si rivelano in occasione dell'esperienza. Non perciò ha accolto l'empirismo lockiano: piuttosto ha risentito l'influenza del Leibniz che aveva riabilitato l'esperienza sensibile contro Cartesio considerandola conoscenza oscura, ma necessaria a risvegliare in noi le idee. Sembra a noi che le verità certe del Thomasio più che alle idee innate di Cartesio e del Leibniz debbano riferirsi alle verità del senso comune trasmesse, conservate, potenziate nei rapporti della vita di relazione. Che vi sia modernità nella posizione gnoseologica del Thomasio non crediamo: non riusciamo a trovare in lui precorrimenti nè dell'idealismo post-kantiano, nè dello storicismo del Savigny. Egli non ha dubbi sul valore oggettivo delle verità certe e solo riduce allo stretto necessario l'ontologismo scolastico. D'altro canto non basta il culto della tradizione per farne un seguace della scuola storica, poichè la storia è ancora per lui veste esteriore, non fonte del vero. La sua gnoseologia (ciò ben vide il Battaglia) è dominata dalla esigenza pratica di dare valido fondamento alle scienze morali. Donde il primato della ragion pratica su quella teoretica, della volontà sull'intelletto da lui affermato: donde la tendenza a porre alla ragione limiti insuperabili, a riconoscere il valore assoluto e autonomo delle verità rivelate. Ragione e fede procedono separate, indipendenti: la confusione costituisce un pericolo e un danno per entrambe. La libertà è la loro condizione di vita e di sviluppo; come tali si svolgono all'infuori della sfera giuridica e politica.

Malgrado l'ampia esposizione che ne fa il Battaglia, non risulta interamente definita la posizione del Thomasio nelle *Institutiones* in ordine

alla natura del diritto. Maggior luce sarebbe venuta alla sua analisi dalla accentuazione del volontarismo teologico in quelle dominante. Il diritto vi è concepito come comando della volontà di Dio, non come norma razionale di condotta. Il Thomasio riassume tutta una corrente di pensiero che da Agostino si era trasmessa attraverso lo scotismo e la riforma protestante fino a lui in contrasto con l'intellettualismo scolastico accolto dal Grozio secondo cui il diritto è sopratutto razionalità e norma del volere. Leggiamo nelle *Institutiones* in due paragrafi (I, 1, §§ 30-31) non rilevati dal Battaglia: « Auctor legis semper est imperans. Hinc sequitur, quod Deus non agat secundum legem et quod lex aeterna est, sit figmentum Scholasticorum ». E' qui implicita la negazione del diritto come ordine immutabile di ragione o di natura e si afferma che il diritto è in ogni caso volontà imperativa, è arbitrio insindacabile di Dio. Sembra al Battaglia che la nozione di un diritto naturale si ritrova nel Thomasio nella forma di una « lex naturalis divina cordibus omnium hominum inscripta » (I, 2, § 97). Ma questa stessa legge naturale-divina in tanto è diritto in quanto è voluta da Dio, non per la razionalità in essa implicita. La quale è per Thomasio sinonimo di socialità e questa è considerata attributo comune a tutti gli uomini. Per ciò il diritto naturale è per Thomasio diritto sociale non per un naturale istinto, o per un atto di volontà umana, ma per il volere imperscrutabile di Dio. Più che una esigenza razionale e individuale, nella primitiva concezione del diritto naturale del Thomasio noi vediamo una esigenza sociale poichè dalla qualità di essere sociale si rivela il carattere razionale dell'uomo.

Nelle *Institutiones* pertanto erano acquisiti alla speculazione del Thomasio tre principii. il diritto naturale trae forma, contenuto, forza obbligatoria dalla volontà imperativa di Dio: esso ha per oggetto le azioni attinenti la socialità considerata come nota comune essenziale degli esseri razionali: esso si rende noto all'uomo mediante la sua ragione senza bisogno della rivelazione, la quale vale solo per conoscere le leggi umane particolari e contingenti non riguardanti la natura comune, cioè sociale, dell'uomo. Per il primo principio continuava e superava il Pufendorf rimettendo in onore la dottrina teologica volontarista particolarmente favorevole alle esigenze della vita giuridica e politica. Per il secondo principio accoglieva con Grozio il principio della socialità come la ragion ultima del diritto naturale. Per il terzo principio innovava sulla dottrina giusnaturalistica elevando il diritto naturale alla dignità di un diritto *connato* inviolabile, voluto da Dio, ma conoscibile direttamente dall'uomo mediante la retta ragione.

Il Battaglia tende ad accentuare l'opposizione tra le *Institutiones* (1688) e i *Fundamenta juris naturalis et gentium* (1705). Quest'ultima opera rappresenterebbe per lui la nuova definitiva posizione del Thomasio ri-

spetto al diritto naturale e positivo. Il diritto naturale risponde oramai a esigenze teoretiche più che pratiche. E' il diritto generico della persona umana, la sua libertà astratta. Come tale si distingue dal diritto vero e proprio, espressione di volontà sovrana, positivo e coattivo. L'idea del diritto naturale prende nei *Fundamenta* carattere laico, razionale, individuale. Con quest'opera si chiude l'era del diritto naturale, si apre quella del diritto razionale che doveva culminare in Kant e in Fichte.

Questa interpretazione dell'opera maggiore del Thomasio non soddisfa interamente. Essa rivela lo sforzo di ravvicinarlo alla speculazione kantiana e post-kantiana col pericolo di attenuarne il significato e l'importanza storica e filosofica. Per noi anche quest'opera del Thomasio rientra nella grande corrente del giusnaturalismo, continua e perfeziona i concetti fondamentali delle *Institutiones*, costituisce la giustificazione teorica dell'illuminismo giuridico tedesco che Kant doveva combattere e superare. Tra il razionalismo di Kant e quello pratico-sociale dei giusnaturalisti e del Thomasio, per i quali la speculazione è azione, è riforma civile e politica, v'è una soluzione di continuità che in omaggio alla verità storica devesi accentuare non sottovalutare.

Il carattere volontaristico del diritto è riaffermato nella seconda opera, ma al volere divino impresso nell'anima umana si aggiunge come fattore essenziale l'atto del volere umano, per cui tutto il diritto appare come positivo. L'attenzione del Thomasio è oramai rivolta all'aspetto positivo del diritto, a rilevarne il carattere imperativo e coattivo, contribuendo con ciò allo sviluppo del giusnaturalismo. Non ci sembra che egli abbia relegato il diritto naturale tra le aspirazioni astratte dell'uomo razionale e morale, destituite di qualsiasi valore giuridico reale. In realtà il diritto naturale rimane nei *Fundamenta* il diritto immutabile e inderogabile della prima opera per la sua conformità alla natura razionale e sociale dell'uomo: perciò è elemento vivo, immanente del diritto positivo, la sua fonte, il suo fondamento. La positività su cui insiste il Thomasio nella seconda opera riguarda la forma, l'aspetto esteriore del diritto naturale, quel complesso di caratteri che ne garantiscono l'esistenza in concreto, e questo è opera esclusiva della volontà umana. La nozione del diritto a cui mirò il Thomasio nella fase più matura della sua speculazione risulta da una sintesi di elementi materiali e formali: la materia è fornita dalla natura umana in ciò che ne costituisce l'essenza, la forma è data dalla volontà e potenza di attuazione. Con ciò credeva di aver superato il dualismo del Grozio tra diritto naturale e positivo, imperfetto l'uno, perfetto l'altro. In realtà la sintesi era solo appareute poichè la forza per cui il diritto naturale si attua non è intrinseca, ma estrinseca ad esso, dipende da un atto di volontà umana che a quello si aggiunge dall'alto. Il Thomasio ebbe il merito di aver inteso congiuntamente i due aspetti, di aver fatto

scaturire dalla loro unione la nozione del diritto. Volontà divina e volontà umana, concorrono, ma nè l'una, nè l'altra ha valore per sè, nessuna da sola origina l'idea del diritto: la volontà umana anche se sovrana e coattiva non obbliga se non è espressione del diritto naturale-divino: questo senza la coazione che lo fa valere, è aspirazione priva di consistenza concreta.

Un aspetto nuovo, caratteristico dei *Fundamenta* dovuto alla influenza del Leibniz (non rilevata dal Battaglia) è l'estensione e l'importanza data al principio di felicità in confronto a quello della socialità della prima opera derivato dal Pufendorf. Forse esagera lo Stahl affermando che il Thomasio tradusse in pratica le intuizioni del Leibniz. Certamente a quest'ultimo si deve se la tendenza alla felicità e alla perfezione prevalse sul principio della socialità come fondamento del diritto naturale. L'eudemonismo etico-giuridico leibniziano penetrava nella speculazione etico-giuridica del secolo XVIII e segnava il tramonto dei sistemi così detti *socialisti* dell'età giusnaturalistica, i quali traevano il fondamento del diritto dalla socievolezza istintiva o razionale dell'uomo. Il libro primo dei *Fundamenta* analizza il nuovo principio della felicità posto come fondamento del diritto naturale (1). E la felicità il Thomasio, come e più del Leibniz, fa consistere nel perfezionamento e nel potenziamento della individualità in sè e nei rapporti con gli altri. Per entrambi la felicità comune non è che la risultante della felicità dei singoli. Il nuovo principio della felicità diede direzione e significato eudemonistico al razionalismo sociale del Thomasio. Il concetto del diritto naturale perdeva ogni carattere teoretico per trasformarsi in un concetto pratico. E come categoria suprema dell'ordine pratico in tutti i suoi aspetti aveva inteso il Leibniz il diritto naturale. Dalle forme egoistiche utilitarie esso si eleva per gradi alle forme altruistiche sociali per toccare la sua perfezione nel concetto della giustizia divina. Lo stato nella concezione del Leibniz si poneva come organo della vita collettiva, la nuova Provvidenza chiamata ad attuare il regno di Dio in terra.

Il Thomasio guidato dal suo acuto senso giuridico vide il pericolo derivante dalla estensione del diritto naturale a comprendere indistintamente tutto il vasto campo della attività pratica; sopratutto avvertì la necessità di garantire la libertà dell'individuo nei riguardi della chiesa e dello stato che si atteggiavano a giudici della felicità e del diritto naturale. Più che nella scoperta di nuovi principii, l'originalità del Thomasio si rivela nel senso della distinzione e del limite dei concetti pratici. Con lui il diritto,

(1) I libri seguenti conservano l'ordine delle *Institutiones* e non hanno altro scopo che di indicare i punti di deviazione dalle medesime. Tali punti derivano dalla separazione fatta nei *Fundamenta* dei doveri riguardanti la pace interna morale dai doveri coattivi giuridici

che il Grozio aveva reso indipendente dalla teologia, è distinto formalmente se non sostanzialmente dalla morale. La possibilità di una speculazione autonoma intorno al diritto si associa all'esigenza di difendere l'individuo contro le indebite ingerenze della ragion di stato e della ragion divina. Perciò non consentiamo col Battaglia nella svalutazione degli sforzi fatti dal Thomasio per distinguere il diritto dalla morale, per dare al diritto la sua autonomia. E' facile la critica contro i criteri di differenziazione da lui proposti: anche più facile è postulare, oltre la distinzione, la necessità di un principio unitario di natura etica o religiosa: ma il problema della distinzione rimane sempre ed è merito incontrastato del Thomasio averlo posto e risolto in favore della libertà individuale. Come nel dominio del diritto pubblico il Montesquieu elevò la separazione dei poteri a garanzia della libertà politica, così il Thomasio pose la separazione della morale dal diritto come condizione di libertà individuale contro l'assolutismo politico e religioso non solo del suo, ma di tutti i tempi. L'unità delle diverse sfere di attività pratica si compie nella coscienza morale e religiosa dell'uomo, non nelle forme esterne in cui si rivela. La dottrina del Thomasio concepita in tempi di dispotismo politico e religioso conserva intera la sua attualità.

Giustamente il Battaglia rileva l'importanza e la originalità del concetto di *decorum* elevato dal Thomasio a categoria pratica intermedia tra ciò che è giusto e ciò che è onesto, avente per oggetto azioni indifferenti alla moralità e alla giustizia. Non sfugge al Battaglia il valore essenzialmente sociale del *decorum*, ma non crediamo che la socialità qui possa intendersi in termini di economicità. *Decorum* è il costume sociale, prodotto impersonale della vita in comune; esso non implica, come l'*honestum* e il *justum*, un atto di volontà, non ha per fine la felicità e la pace interna o esterna dell'individuo. La convenienza sociale delle norme costituenti il costume contrasta con il carattere particolaristico della attività economica. Solo in quanto quest'ultima è aspetto necessario della vita collettiva e si afferma in forme primitive spontanee, può rientrare nelle forme del *decorum*; ma ad essa non può ricondursi il contenuto del sociale, molto meno può nel *decorum* trovarsi indifferenziata l'economicità. Facendo rientrare nel *decorum* rapporti intersoggettivi non coercibili, il Thomasio intravvide, accanto alla vita propriamente giuridica e politica prodotta dalla volontà, una vita comune prodotta da forze operanti più o meno inconsciamente in seno alla vita di relazione. Che di questa più profonda e ampia vita l'attività economica costituisca un aspetto essenziale non v'è dubbio; ma in Thomasio mancò la coscienza che essa fosse l'attività sociale fondamentale, specifica. Nel Locke, nei Fisiocrati la vita sociale apparve veramente sopratutto come ordine naturale economico: nel Thomasio ebbe più largo significato. Nel *decorum* era in germe la

politica dell'illuminismo tedesco, l'attività amministrativa o di polizia dello stato in quanto si distingueva dall'attività meramente giuridica. Non sappiamo vedere una corrispondenza tra il *decorum* e il concetto crociano di economicità.

Secondo il Battaglia, Kant avrebbe irrigidito il rapporto tra morale e diritto accentuando il carattere di esteriorità dell'operare giuridico, mentre il Thomasio, pur distinguendo, non disgiunse il lato esterno e interno dell'azione. Le ezioni esterne considerate dal diritto sono sempre per il Thomasio rivelazione di stati psichici interni, i quali solo nella misura in cui si rivelano esteriormente sono oggetto del diritto. Il Battaglia non considera che Kant intende in modo affatto nuovo il rapporto tra morale e diritto rifacendosi al soggetto, alla sua libertà come a principio unitario comune da cui le due attività procedono. Sia interna, sia esterna la libertà è sempre atto spirituale, è affermazione di soggettività in rapporto ad altri. Esteriorità implica per Kant alterità, coesistenza di soggetti sotto la regola del diritto. Vi è in ciò un essenziale progresso rispetto a Thomasio: questo considera l'azione del singolo nel duplice aspetto sotto cui si rivela: Kant considera l'azione di due soggetti che incontrandosi si limitano razionalmente.

Neppure crediamo applicabile alla sfera del *justum* thomasiano il criterio del minimo etico, quasi che il giusto rappresentasse per Thomasio il minimo di moralità necessario all'esistenza della società e rientrasse nella morale come parte del tutto. Thomasio, anticipando Bentham, avrebbe inteso quantitativamente il rapporto tra morale e diritto. Per noi il Thomasio mirava a distinguere la morale dal diritto, non a subordinare questo a quella. Ciò che è coercibile non è morale. Non si tratta di più o di meno, ma di norme qualificate diversamente, anche se nel contenuto corrispondenti. La conformità esteriore alla legge richiesta dal diritto non è compatibile con la moralità che implica la volontà del bene. Non solo soggettivamente, ma anche oggettivamente le norme giuridiche e morali per il Thomasio si distinguono: le norme giuridiche hanno per fine la pace e la felicità esterna, e questa non è parte dell'interna, implicando doveri negativi e non positivi.

L'origine contrattuale dello stato è affermata dal Thomasio sulle tracce del Grozio e del Pufendorf. Secondo il Battaglia il patto politico è nel Thomasio forma razionale di un contenuto empirico. Ciò significa che le costituzioni storicamente varie trovano nel patto il principio comune e costante che le regge. Il Battaglia, seguendo il Del Vecchio, afferma che il Thomasio nello sviluppo storico della dottrina del contratto tiene un posto intermedio tra la concezione empirica del contratto (Grozio e Pufendorf) e quella razionale (Rousseau e Kant) e già mostra di riconoscere il valore

deontologico e ideale del patto. La storia interna della teoria del contratto sociale va rifatta secondo noi su basi diverse da quelle prospettate dal Del Vecchio e seguite dal Battaglia. Tale storia rivela piuttosto un dissidio fondamentale nello intendere la natura del patto. La scuola del Grozio tendeva a fare del patto il principio capace non solo di spiegare, ma di giustificare l'ordine giuridico e politico: da un lato il patto è categoria generale di tale ordine, dall'altro è la condizione razionale per cui i rapporti naturali si trasformano in rapporti di diritto. Per Pufendorf e per Thomasio il patto è volontà diretta a dar esistenza all'ordine politico, a creare l'organo destinato a dar forma positiva al diritto naturale prepolitico. Da categoria generale dell'ordine giuridico il patto diventa in Thomasio categoria particolare dell'ordine politico. Esula inoltre dal patto qualsiasi considerazione deontologica: lo Stato sorge dal patto, non si modella sul patto. Mentre in Grozio lo Stato ha per fondamento la socialità, in Thomasio lo Stato sorge per rendere effettivo il diritto naturale insito « nei cuori umani ». Poichè lo stato dell'umanità prepolitico è per il Thomasio dei *Fundamenta* un « chaos confusum » incompatibile con una esistenza pacifica e ordinata (1). Nessun ravvicinamento crediamo pertanto possibile tra la dottrina del contratto di Thomasio e quella posteriore del Rousseau e di Kant nei quali il contratto diventa veramente « il termine di riferimento alla cui stregua si valuta la legittimità di ogni Stato secondo che attui l'essenza assoluta di ogni formazione politica » (p. 329). Nel Rousseau e nel Kant l'esigenza deontologica implicita nel Grozio, disconosciuta dal Pufendorf e dal Thomasio, perviene a piena coscienza.

Attraverso il duplice patto « *societatis et subjectionis* » integrato con un decreto che stabilisce la « *forma regiminis* », sorge lo Stato thomasiano non come Stato ottimo, ma come Stato rispondente alle peculiari esigenze illuministiche della Germania nuova. Questa stretta aderenza della dottrina politica del Thomasio con la Germania del secolo di Federico II non accentua il Battaglia e ciò lo porta a considerare la costituzione politica concepita dal Thomasio come forma intermedia tra assolutismo e democrazia. L'assolutismo monarchico fu certamente l'ideale politico del Pufendorf e del Thomasio nou per avversione sistematica ad altre forme costituzionali, ma perchè essi teorizzavano tradizioni ed esigenze della vita pubblica tedesca. Assoluta, unitaria, indivisibile concepì Thomasio la sovranità senza concessioni all'idea democratica, alla sovranità popolare neppure nella forma indiretta dell'Althusio e del Grozio che ammettevano, accanto al soggetto proprio, un soggetto comune (popolo) della sovranità. Nessuna partecipa-

(1) Cfr., THOMASIO, *Fundamenta* ecc. (1ª ediz.) I, c. 3, § 55. Nelle *Institutiones* (I, c. II, § 51 e seg.; c. IV, § 54-72) il Thomasio segue ancora l'opinione dominante secondo cui lo stato presociale sia uno stato di pace e una comunanza giuridica

zione attiva dell'individuo allo Stato thomasiano, nel quale l'individuo riveste la qualità del suddito, non del cittadino. Ma detto ciò, e il Battaglia lo dice ottimamente, rimane a chiedersi se l'idea assoluta ovunque dominante nel secolo XVII non si presenti nel Thomasio e in Germania con caratteri nuovi particolari.

Sembra a noi che nella storia dell'assolutismo il Thomasio occupi un posto a sè e ne rappresenti la fase ultima più progredita. Noi dubitiamo della influenza di Hobbes sul pensiero politico del Thomasio rilevata dal Battaglia (p. 341). Più che all'Hobbes il Thomasio attinse al Grozio, al Pufendorf, alla tradizione e alla storia tedesca. Da queste fonti trasse il Thomasio il concetto della sovranità limitata, il fine etico-culturale dello Stato assoluto. Assolutismo e sovranità limitata che in Hobbes si escludono, coesistono in Thomasio in quanto la limitazione non procede dall'esterno, dalla volontà divina o popolare, ma è intrinseca all'idea stessa di sovranità che sorge per la sicurezza e la pace esterna e non può svolgersi in contrasto col diritto naturale. In questo, non nel contratto come in Hobbes, lo Stato thomasiano trova la sua ragione e il suo limite. D'altra parte la felicità del sudditi elevata a fine essenziale dello Stato, per la sua stessa indeterminazione estendeva illimitatamente l'attività dello Stato oltre la sfera del diritto. Donde il paradosso che la concezione hobbesiana del diritto e dello Stato era più favorevole alla libertà dei singoli che non quella del Thomasio. Lo Stato hobbesiano svolge il suo potere assoluto nei limiti del diritto, cioè del contratto e lascia ai sudditi, fuori dei fini politici, la più ampia libertà secondo il principio « silentium legis, libertas civium ». L'assolutismo di Thomasio abbraccia tutte le manifestazioni della felicità, e abbandona allo Stato la soluzione di un problema che lo Stato non può risolvere che con mezzi inadeguati e oppressivi della libertà individuale. In nome della quale doveva scendere in campo Kant contro lo Stato illuminista.

Il Battaglia contrappone alla concezione naturalistica dello Stato di Hobbes quella etica del Thomasio. Impropriamente e non senza equivoco tale qualificazione può convenire al Thomasio, non solo perchè questi ha cura di sottrarre la moralità all'azione dello Stato, non solo perchè il fine della felicità empirica obbliga lo Stato a vincolare sistematicamente la libertà esterna e per essa quella interna, ma sopratutto perchè l'eticità non può nei riguardi del Thomasio intendersi nel senso del Rousseau e dell'Hegel, cioè come espressione di volontà generale o di uno spirito oggettivo sociale. Lo stesso Battaglia deve riconoscere che lo Stato del Thomasio come « persona moralis composita » è costruzione empirica, « non è risoluta in superiore trascendentale unità », non è essenza sociale dell'uomo, ma semplice aggregato di individui.

Nella conclusione il Battaglia rileva le ragioni della modernità e at-

tualità del Thomasio, quello che dovrebbe essere il suo titolo maggiore di merito e di gloria. Più che il riformatore, il nazionalista, il giurista rivendicatore della laicità e autonomia dello Stato e del diritto, il Battaglia esalta il teorico e il difensore dei diritti dell'uomo nella forma moderna dei diritti pubblici soggettivi. L'affermazione del Battaglia è in relazione alla sua insistenza nell'intendere il Thomasio alla luce dell'idealismo e del liberalismo romantico e borghese del secolo XIX. Tale rapporto di continuità noi non vediamo. Il rivolgimento spirituale dello spirito tedesco in senso storico, romantico, idealista fu preceduto dall'opera kantiana di negazione dell'eudemonismo, di cui il Thomasio con Leibniz, con Wolff espresse le esigenze speculative e pratiche. L'individualismo etico, politico, giuridico prendeva con Kant forme e direzioni nuove non prevedute dal Thomasio, incompatibili con la sua dottrina. Certamente il Thomasio occupa un posto notevole nella storia dell'individualismo moderno; egli fu sinceramente e attivamente amante della libertà e dei diritti della personalità, ma la considerazione meramente eudemonistica tolse a lui di penetrare la vera natura della libertà e del diritto. Esigenze pratiche immediate, circostanze esteriori ispirarono troppo spesso la sua speculazione, la quale si svolge frammentaria, discontinua, senza ordine sistematico per motivi polemici, più che per un profondo interesse speculativo. Staccare il Thomasio dai suoi tempi per farne un precursore sembra a noi vana fatica. Come ebbe a rilevare il Thieme il Thomasio va giudicato non tanto per quel che dice spesso occasionalmente, quanto per i fini pratici a cui mirava. Opponendo il diritto naturale al diritto divino egli si proponeva di colpire la religione dogmatica tirannicamente imperante. Separando la morale dal diritto egli ebbe di mira di difendere la libertà del cittadino contro lo Stato della tradizione luterana. Esaltando la tradizione e il diritto germanico egli ebbe di mira di svalutare e limitare la portata del diritto romano che non era popolare. Il carattere prevalentemente pratico della sua speculazione fece dire al Leibniz che la sua filosofia è « silvestris et archipodialis ».

In questa luce di interessi pratici vivi e contrastanti deve intendersi il suo individualismo giuridico e politico. Anche in Thomasio troviamo l'affermazione dei diritti individuali e si deve riconoscere che nessuno prima di lui in Germania li affermò sul terreno pratico e giuridico con tanta fede e energia. Quasi nel tempo stesso trionfava in Inghilterra la dottrina dei diritti dell'uomo e il Locke ne faceva la teoria. Ma al confronto l'opera e la posizione del Thomasio ne esce diminuita. Mentre per il Locke i diritti dell'uomo sono affermazioni di libertà naturale che si estrinseca nei rapporti reali di proprietà e trova nel principio di uguaglianza il suo limite e la sua misura, per il Thomasio i diritti di libertà sono mere esigenze della personalità morale e religiosa che estrinsecandosi e statualizzandosi acquistano carattere e dignità di diritto. Invano il Battaglia si sforza di di-

mostrare che tali esigenze etiche sono diritti e da esse si originarono i moderni diritti soggettivi pubblici. Con questi i *jura connata* del Thomasio non possono ricollegarsi. La dottrina dei diritti pubblici soggettivi ha per presupposto la personalità dello Stato e l'esistenza di un vero e proprio rapporto tra l'individuo e lo Stato (1). Il duplice presupposto manca in Thomasio. Per lui non solo lo Stato è « persona moralis composita », cioè somma di individui, ma il diritto è sempre « jussum imperantis », nè può esservi parità di diritto tra individuo e Stato. L'individuo è suddito, ha solo doveri verso lo Stato, e i « jura naturalia connata » valgono non come pretese giuridiche dell'individuo verso lo Stato, ma come doveri dello Stato verso l'individuo, doveri fondati non su ragioni morali, ma sulla inefficacia della sua azione diretta a violarli. Neppure può sostenersi che Thomasio abbia anticipato la dottrina della autolimitazione trovata dai pubblicisti moderni per salvaguardare l'unità e l'indivisibilità del potere sovrano, perchè tale dottrina è incompatibile col principio thomasiano della autonomia delle attività pratiche. La libertà di coscienza non è per Thomasio un diritto che lo stato concede o riconosce agli individui, ma è una esigenza spirituale dell'uomo, anteriore e indipendente da qualsiasi riconoscimento da parte dello Stato. I diritti di libertà rientrano per Thomasio nella sfera dell'onesto, di ciò che non è esigibile giuridicamente, ma che ha nella coscienza morale universale un fondamento ben più valido che non la sanzione esterna e meramente negativa dello Stato. Ridurre le esigenze della vita spirituale a pretese e obblighi giuridici significa degradarle. L'osservazione che nel fatto lo Stato può con le sanzioni esterne penetrare nel santuario della coscienza e colpire le intenzioni (ad es. i reati di lesa maestà, di eresia, ecc.) significa per Thomasio che lo Stato può venir meno al suo compito di tutelare il diritto, e che la sua azione rivolta contro la libertà spirituale non si svolge senza sollevare profondi turbamenti, senza provocare forti incoercibili resistenze morali di fronte a cui finisce per esaurirsi e spezzarsi qualsiasi violenza esterna. Nella lotta tra la morale e il diritto il Thomasio ebbe fede nel trionfo della libertà morale. Egli volle difeso l'individuo nei suoi diritti originari sia costringendo lo Stato nei limiti del diritto e della coazione esterna, sia elevando a compito dello Stato di garantire mediante la pace esterna la libera esplicazione dell'ampia indefinita sfera della libertà spirituale.

Meglio si può parlare nei riguardi del Thomasio di un assolutismo liberale, cioè di un Stato che è assoluto nella sua azione, ma questa si svolge nell'interesse dell'individuo. Anche il Thomasio può trovare posto nella storia del liberalismo accanto al Locke, ma mentre per questi le sorti della libertà sono abbandonate interamente all'individuo e la miglior costitu-

(1) Cfr. nostra voce: *Libertà* (Diritti di) in « Enciclopedia Treccani », Vol. XXI, p. 49

zione è quella che meno fa sentire su di esso l'azione dello Stato, per Thomasio lo Stato non deve chiudersi in un'azione puramente negativa, ma deve positivamente contribuire alla felicità dei singoli nei loro rapporti sociali. Al liberalismo antistatale del Locke corrisponde il liberalismo di stato di Thomasio, per il quale l'individuo trova nello stato non solo le condizioni di difesa e di sviluppo della sua libertà, ma anche il cooperatore attivo, necessario del suo benessere. E veramente la politica dell'illuminismo fu tutta rivolta a potenziare mediante lo stato la felicità individuale. L'esperienza tedesca del secolo XVIII prima ancora della aspra critica di Kant, ha dimostrato che lo stato è cattivo non desiderato giudice e fautore di felicità individuale. Il paternalismo politico, comunque si intenda, nel suo proposito di favorire la libertà e il benessere finisce per violarli e sopprimerli.

Perciò la concezione liberale del Thomasio cedette di fronte a quella del Locke e trovò nella critica di Kant e di Hegel la condanna definitiva. Da un lato Kant rivendicava come diritto della personalità la libertà esterna giuridica; dall'altro Hegel dava allo Stato finalità universalistiche in cui si risolveva la individualità morale ed economica. Erronea pertanto ci sembra la tesi di Erich Wolf (accolta dal Battaglia) secondo cui il Thomasio dovrebbe considerarsi il teorico della nascente borghesia tedesca. Questa doveva ben presto scorgere nello Stato burocratico, di polizia teorizzato dal Thomasio un ostacolo alle sue iniziative. Se errò il Bonucci (*Il fine dello Stato*, Roma, 1915, p. 202) nel porre sullo stesso piano l'assolutismo hobbesiano e quello del Thomasio, non erra meno il Battaglia nel confondere le finalità liberali dell'assolutismo thomasiano coi mezzi illiberali e inadeguati da questo applicati.

L'attualità del Thomasio può solo oggi invocarsi negativamente in ragione del fallimento della sua dottrina politica. Il suo errore fu di credere nello Stato strumento di felicità individuale e sociale. L'esperienza del dispotismo ha dimostrato che nè la giustizia individuale, nè quella sociale si attuano per lo Stato. Il quale se è valido, necessario organo di difesa, di sicurezza interna ed esterna, se nella sua sfera può concepirsi assoluto, non può sostituirsi nè agli individui, nè alla società nella attuazione dei loro fini. Anche per la Germania il Thomasio ha perduto ogni significato attuale, e non può più considerarsi nè come « praeceptor », nè come guida spirituale di essa: rimane il suo significato storico e questo si rivela sempre più grande e luminoso attraverso gli studi recenti, in particolare attraverso la fatica altamente meritoria del Battaglia.

VI

Metafisica e diritto in Leibniz [1]

1. — La speculazione del Leibniz nei rapporti col problema giuridico interessa sotto molteplici aspetti: in primo luogo per avere, sull'esempio dei grandi sistemi classici, considerato il diritto alla luce di un principio metafisico; in secondo luogo per aver espresso nell'ordine giuridico la coscienza filosofica moderna in una delle sue direzioni, quella dell'idealismo trascendente; in terzo luogo per aver chiuso l'età del giusnaturalismo classico e di aver aperto quella dell'illuminismo razionalistico e del liberalismo eudemonistico prekantiano. Che nella formazione del sistema filosofico del Leibniz il problema giuridico abbia esercitato una notevole influenza fu da molti e da tempo riconosciuto (2). Ma, mentre abbiamo avuto in epoca a noi vicina il tentativo di intendere il sistema filosofico del Leibniz come lo sviluppo di un unico motivo fondamentale, o religioso (Baruzi, Carlotti), o logico (Russel, Couturat, Vailati) o idealistico (K. Fischer, Windelband, Martinetti, De Ruggiero) o storico (Olgiati), nessun tentativo fu fatto per ricostruirlo sulle basi del concetto del diritto, anche se il tentativo poteva parere giustificato se si pensa alla parte fatta dal Leibniz nel suo sistema a tale concetto. Intorno al diritto non solo egli lavorò dalla sua prima giovinezza fino alla morte, ma per l'intensa attività spiegata nel dominio politico e diplomatico, ebbe continue occasioni di occuparsi di questioni giuridiche ed è nota l'importanza delle occasioni esterne nel destare il genio filosofico del Leibniz. Il quale aveva la singolare attitudine di metter a fuoco ogni problema particolare, cioè di vederlo alla luce di un più alto principio; e questo a sua volta non gli si rendeva chiaro se non per gra-

(1) Estratto dalla *Rivista di filosofia*, XXXVIII, 1947, pp. 36-64

(2) M. Barillari, *La dottrina del diritto di G. Leibniz*, Napoli, 1913 e recentemente *La filosofia di Leibniz e l'idea etica dello Stato*, Salerno, 1947, G. Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, 1932, p. 191, e gli autori ivi citati

di sotto lo stimolo degli stessi particolari problemi ripresi in nuove circostanze di tempo e di luogo, approfonditi nel loro aspetto empirico, logico, metafisico. L'unilateralità della interpretazione può costituire un ostacolo alla comprensione di un sistema che solo dall'insieme può esser valutato e crediamo nel vero il Colorni quando afferma che il sistema nel Leibniz è sempre implicito e non è pura esteriorità, ma è l'anima di ogni problema anche se apparentemente isolato da ogni altro (1).

2. — Anche negli studi giuridici il Leibniz non fece opera di sovvertimento, non prese atteggiamento di novatore ma, seguendo la linea di condotta che doveva venire in lui abituale, preferì approfondire storicamente i problemi, rendersi esatto conto delle ragioni di contrasto, tentare soluzioni concilianti movendo da un più alto personale punto di vista. In tal senso lo vediamo giovanissimo prender posizione in ordine al principio di individuazione che divideva i seguaci di Scoto e di S. Tommaso. Se occasione esterna alla dissertazione del 1663 (« Disputatio metaphysica de principio individui ») fu il conseguimento del titolo accademico in filosofia, un vivo interesse speculativo lo mosse a trattarne. La soluzione allora prospettata doveva essere decisiva per il suo orientamento speculativo e costituisce il presupposto della sua dottrina giuridica. Mentre Scoto aveva cercato fuori della materia nella forma o essenza di ogni essere il principio individuante e considerava l'individuazione come limitazione della « species » mediante la « differentia individualis » (*haecceitas*), S. Tommaso cerca nella materia « segnata », nella materia che ha l'impronta di una « forma essenziale » il fondamento dell'individualità, per cui la materia è già individualità in potenza. Il Leibniz, senza distinguere con Cartesio tra sostanze materiali estese e sostanze immateriali inestese, considerando la sostanza in generale, ne fa consistere la individualità nella « entità intera ». « Omne individuum sua tota entitate individuatur », risulta cioè dall'unione inseparabile della forma e della materia, dell'essenza e esistenza. L'essenza in virtù dell'atto creatore esiste individualizzandosi in una data materia, e questa tende ad assumere la forma essenziale corrispondente. Una simultaneità e solidarietà d'azione esiste tra i due principii. Era qui in germe la dottrina della materia come attività, della necessaria armonia tra lo spirito e il corpo, della sostanza come individualità. In questa prima manifestazione del suo pensiero era implicita l'adesione alla tradizione spiritualistica, l'avversione all'atomismo indifferenziato, al sostanzialismo universalistico.

La tesi che non esistono che degli individui opposta a quella dei rea-

---

(1) G. Leibniz, *La monadologia* a cura di E. Colorni, Firenze, 1935. Nota bio-bibliografica p. XXIII.

listi per i quali solo gli universali hanno esistenza reale, avvicina il Leibniz ai nominalisti. Senonchè il nominalismo del Leibniz non era quello radicale di Hobbes che riduceva gli universali a nomi vuoti, e neppur quello empirico del Nizolius che negando ogni valore oggettivo alle idee generali e alle dimostrazioni riduceva la scienza a generalizzazioni induttive (1). Il nominalismo del Leibniz non escludeva la realtà delle idee generali, le quali erano da lui concepite non come semplici aggregati di individui, ma forme essenziali contenute interamente in ciascun individuo della specie corrispondente. Perciò leggi generali e processi dimostrativi erano dal nominalismo moderato del Leibniz giustificati (2). Ciò che qui a noi importa rilevare è che dal suo nominalismo egli trasse i criteri direttivi per lo studio e la riforma del diritto. L'individuo è la sola realtà del mondo giuridico: la giurisprudenza è scienza deduttiva, il processo dimostrativo che essa applica movendo da concetti oggettivi è quello matematico.

3. — Intensa, novatrice fu, nella fase di formazione (1663-72), l'attività del Leibniz negli studi giuridici. La giurisprudenza fu allora oggetto quasi esclusivo delle sue meditazioni e le questioni filosofiche e logiche furono provocate da esigenze e da preoccupazioni giuridiche (3). Anche se eccessiva può sembrare l'affermazione del Foucher de Careil secondo cui quello che per gli scolastici fu la teologia e per i grandi filosofi moderni la fisica, per il Leibniz fu la giurisprudenza (« c'est elle qui donne le type de sa pensée »), certo è che egli si doleva dello stato di decadenza in cui essa versava (« ego jurisprudentiae saepe indolui ») e il proposito di riformarla, di elevarla a dignità di scienza esatta, di disciplina filosofica, lo occupò in questi anni interamente. E incliniamo a credere che tra i motivi che lo indussero ad abbandonare l'Università di Lipsia, ove aveva studiato (1663-66), per addottorarsi ad Altdorf presso Norimberga nel 1666, non fu estraneo quello di sottrarsi a un ambiente di rigido tradizionalismo giuridico.

Dal Leibniz si inizia il moto di rinnovamento degli studi giuridici in Germania e tale rinnovamento egli promosse sotto il duplice aspetto del metodo e dei principii. Non è dubbio che dagli studi giuridici egli trasse impulso alla riforma della logica. Più che a seguire Bacone e Cartesio, egli avvertì e visse l'esigenza a cui essi avevano obbedito, l'esigenza di trovare un metodo per la scoperta di nuove verità. A tale esigenza non

(1) Cfr. per l'Hobbes: G. Leibniz, *Confessio naturae contra atheistas*, 1669 (ma 1667); *De connexione inter res et verba*, 1677. Per il Nizolio cfr. del Leibniz: *M. Nizolii de veris principiis* ecc., 1670.
(2) Cfr. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901, pp. 467-68.
(3) E' del 1664 lo: *Specimen quaestionum phil. ex jure collectarum*.

poteva soddisfare la logica formale che si esauriva nella sillogistica, nel perfezionamento e nella applicazione del processo dimostrativo. Ma non potevano soddisfare interamente ad essa neppure i metodi inaugurati da Bacone e da Cartesio, di cui l'uno negava la sillogistica e si acquetava alle verità di esperienza, l'altro teneva in dispregio l'esperienza e si illudeva di aver trovato la verità prima assolutamente certa da cui dedurre tutte le verità non escluse quelle dell'universo fisico. Il problema per Leibniz doveva porsi non nel senso di disconoscere il valore, la necessità della logica formale, ma piuttosto nel senso di integrarla con una nuova logica che servisse all'incremento delle conoscenze, alla scoperta e allo svolgimento di nuove verità, fossero esse razionalmente fondate, o fossero fondate sull'esperienza naturale e storica.

Esempio vivo, attuale di insufficienza della logica formale, stimolo alla nuova logica dell'invenzione forniva al Leibniz la condizione della giurisprudenza in Germania. Dominava in essa, personificato nel Lauterbach (1618-78), l'aristotelismo che costringeva la materia giuridica nelle astratte categorie delle quattro cause, disconosceva la vita storica del diritto, ne ostacolava l'adattamento alle situazioni di fatto. E mentre la giurisprudenza filosofica era dedotta da concetti arbitrari, solo astrattamente universali e necessari, la giurisprudenza pratica si riduceva a mera casuistica disordinata, infeconda.

Neppure i due giusnaturalisti che il Leibniz ammirò e studiò più a fondo (per l'influenza del suo maestro in Lipsia Giacomo Thomasio, padre di Christiano) il Grozio e l'Hobbes potevano giovargli per la riforma del metodo negli studi giuridici. Non il Grozio oscillante tra la ragion naturale e l'ossequio alla tradizione e all'autorità universalmente consentita; non l'Hobbes che riduceva la politica a scienza meccanica e la cui logica nominalistica negava l'esistenza di verità generali oggettive (1). Per questa intrinseca debolezza e insufficienza metodologica il Leibniz doveva rimanere sostanzialmente estraneo al moto giusnaturalistico che solo più tardi per opera del Pufendorf (le cui opere maggiori sono del 1672 e 1673) e di Chr. Thomasius penetrava in Germania. Il tentativo del Pufendorf di applicare il metodo matematico alla giurisprudenza non parve al Leibniz degno di rilievo e ne revocò in dubbio l'originalità (2).

4. — Nel 1666, nell'anno stesso del suo dottorato in giurisprudenza,

---

(1) Il Couturat (*op. cit.*, p. 457 e sg.) nega con validi argomenti l'influenza della logica dell'Hobbes sul Leibniz.

(2) Cfr. PUFENDORF, *Elementa jurispr. universalis methodo mathematica*, Haag, 1660. In una lettera a Giac. Thomasius (Jena, 25 luglio 1663) il Leibniz raccoglieva la voce che il Puf. avesse ricavato gli *Elementa* dall'*Ethica Euclidea* manoscritta di Erardo Weigel, matematico di Jena (1625-1694). Nei *Nuovi Saggi*, 1701 (tr. it. Cecchi, II, p 136) afferma solo che gli *Elementa* sono assai conformi alle idee di Weigel

il Leibniz abbozzava nel « De arte combinatoria » i principii del suo metodo inventivo e ne faceva le prime applicazioni alla soluzione di problemi giuridici particolari.

Il problema della logica inventiva si riduceva essenzialmente per Leibniz al problema di trovare tutti i possibili predicati di un soggetto e tutti i possibili soggetti di un predicato. Si trattava in altre parole di trovare tutte le proposizioni vere in cui un concetto può figurare o come soggetto o come predicato. La soluzione proposta dal Leibniz consisteva nel condurre all'estremo l'analisi dei concetti fino ad arrivare ai loro elementi primi (categorie *reali*), cioè a concetti assolutamente semplici, irreduttibili, indefinibili. Da questi concetti costitutivi per successive combinazioni dei loro elementi potevano deduttivamente derivarsi i concetti complessi e tutte le proposizioni possibili con processo analogo a quello dei matematici che dalle combinazioni dei numeri traggono una serie indefinita di verità.

L'applicazione del calcolo ai fini dell'invenzione di nuove verità non era privilegio delle matematiche: essa poteva utilmente estendersi a tutti i ragionamenti filosofici a garantire la *forma* delle deduzioni e riusciva particolarmente necessaria nelle scienze morali in cui, mancando la guida e il controllo dell'esperienza e della intuizione, la deduzione doveva essere condotta con un rigore anche maggiore che nelle matematiche. « In civilibus tam varie contortis, nemo, nisi a summa severitate ratiocinationis, certitudinem speret ». E come modelli da imitare per le materie giuridiche e politiche indicava tra i moderni, l'« ingeniosissimus » Hobbes e tra gli antichi, i giureconsulti romani « qui font honte aux philosophes dans les matières mèmes les plus philosophiques qu'ils sont souvent obligés de traiter ».

Col metodo da lui proposto il Leibniz evitava il pericolo delle sottigliezze scolastiche e delle dispute vane derivanti dall'uso di termini equivoci, non corrispondenti a idee vere, a connessioni reali; d'altra parte indicava i mezzi adeguati per l'applicazione del calcolo alle scienze morali, ciò che non avevano fatto nè Cartesio, nè Spinoza.

5. — Il Leibniz fece le prime applicazioni del suo metodo alla soluzione di questioni giuridiche. E' del 1665 lo « Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure, exhibitum in doctrina conditionum ». Come tesi di dottorato nel 1666 presentava la dissertazione: « De casibus perplexis in jure ». In essa egli dimostrava che i casi dubbî possono essere risolti con calcolo razionale e secondo principii « ex mero jure ». Nel 1669 pubblicava lo « Specimen demonstrationum politicarum » composto di sessanta proposizioni dimostrate « more geometrico ». Nello « Specimen demonstrationis politicae » del 1671 egli raccomandava con ragionamenti lo-

gici a Luigi XIV la conquista dell'Egitto. Nella prima lettera all'Arnaud affermava che la distinzione tra l'addizione e la moltiplicazione « magnam habet usum in doctrina justitiae ». In lettera al Conring dell'aprile 1670 dichiarava che la giurisprudenza non è che logica applicata alle scienze morali, è cioè una vera dialettica del diritto.

L'attività metodologica del Leibniz culmina in questo periodo nella « Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae » (1667). Nella intenzione del Leibniz quest'opera doveva destare nelle scienze giuridiche un movimento di riforma analogo a quello provocato dal « Novum Organum » e dal « Discorso sul metodo » nel dominio delle scienze fisiche e filosofiche. L'importanza dell'opera consiste per noi anche in ciò che il Leibniz iniziava in seno alla giurisprudenza quella riforma dei metodi di studio che con successivi ampliamenti doveva estendere all'intero campo del sapere.

Nella « Nova methodus » è dato particolare rilievo all'« ars inveniendi » (la topica aristotelica) e all'« ars judicandi » (l'analitica aristotelica), di cui l'una è diretta a scoprire verità nuove, a risolvere problemi passando dalle conseguenze e dagli effetti noti alle cause e ai principii ignoti; l'altra mira a dimostrare le verità scoperte e a risolvere le verità dubbie e contestate. Il criterio cartesiano dell'evidenza è fin da quest'epoca abbandonato: alle quattro regole dell'analitica cartesiana, considerate vaghe e generiche, il Leibniz oppone le due regole: tutto definire, tutto dimostrare. Tali regole applicate alla giurisprudenza significavano la necessità di determinare le nozioni o elementi primi del diritto per poi ricomporli sinteticamente in concetti e proposizioni complesse ai fini della fondazione della giurisprudenza razionale.

6. — Nella « Nova methodus » il Leibniz insiste sulla necessità e sull'importanza della giurisprudenza storica ed esegetica, intesa a raccogliere il materiale legislativo da analizzare, da risolvere ne' suoi elementi, da interpretare criticamente. In questa prima fase del suo pensiero la storia è ancora per Leibniz erudizione storica, ricerca delle fonti, dei documenti, raccolta dei testi legislativi. In ciò egli seguiva la tradizione umanistica e traeva ispirazione ed esempio dalla cosidetta giurisprudenza « culta » o erudita largamente diffusa in Germania e fuori negli studi giuridici e politici. Il Leibniz continua questo movimento di studi eruditi (e i suoi rapporti col Muratori lo dimostrano), lo perfeziona nei metodi di ricerca, nelle esigenze esegetiche e critiche, nella visione e nell'intelligenza della storia del diritto. La quale da un lato deve allargarsi a considerare le leggi di tutti gli stati antichi e moderni (storia interna); dall'altro lato deve inserirsi nel più ampio quadro della storia civile, politica, religiosa di ogni popolo (storia esterna). Anche sotto questo aspetto il

distacco dai cartesiani che dispregiavano la storia e la erudizione non poteva essere più profondo. Non può dirsi che il Leibniz avesse la superstizione dei fatti, poichè a differenza dei giureconsulti della scuola erudita, non fece della ricerca storica fine a se stessa: da essa mirava a ricavare i concetti giuridici per la costruzione della giurisprudenza razionale. In questo primo periodo il diritto positivo storicamente inteso, criticamente elaborato e interpretato, era sempre in funzione del diritto razionale, nè era ancora fonte di verità distinte e opposte alle verità di ragione. In esso gli elementi universali si rivelano nella concordanza delle norme giuridiche in tempi, luoghi, popoli diversi e lontani. Di qui il rilievo dato nella « Nova methodus » alla giurisprudenza « polemica » che se da un lato mira a risolvere i conflitti nascenti dalle leggi nelle loro applicazioni ai casi particolari (« ars solvendi antinomias »), dall'altro mira a colmare le lacune delle leggi positive rifacendosi ai principii di ragione che si celano nella coscienza giuridica dei popoli espressa nelle leggi

Quasi a mostrare con l'esempio la fecondità dei principii esposti nella « Nova methodus » il Leibniz ne faceva applicazione al diritto romano che per il suo svolgimento « naturale », per esser vigente in Germania come diritto comune, meglio di ogni altro diritto prestavasi ai fini di riforma che si proponeva. Lo studio, la razionalizzazione del diritto romano occuparono il Leibniz negli anni 1668-70. Dopo di aver rilevato il disordine, la confusione, le oscurità, le contraddizioni delle compilazioni giustinianee, dopo di aver indicato i rimedî e tra questi il ritorno alle fonti genuine classiche (« de naevis et emendatione jurisprudentiae romanae »), egli abbozza un piano di riordinamento razionale sul presupposto che il diritto romano purificato (« restaurato ») si identifica ne' suoi fondamenti primi col diritto naturale (« Ratio corporis juris reconcinnandi », 1668). E par certo che egli pensasse negli anni 1671-72 a raccogliere in volume gli « Elementa juris romani » destinati alla costruzione di una giurisprudenza naturale « more mathematico demonstrata » (lett. a Hobbes, lug. 13-22 1670).

7. — Il carattere logico-intellettualistico della speculazione del Leibniz nella fase che precede il viaggio a Parigi nel 1672, se non è esclusivo è certamente prevalente. Più che alle correnti filosofiche cartesiane e baconiane egli si ricollega alla tradizione aristotelico-scolastica, integrata da influenze groziane e hobbesiane, con vedute sue proprie e originali. Al triplice problema della individualità, delle verità eterne di ragione, del metodo in rapporto alle esigenze della scienza giuridica è particolarmente rivolta la sua speculazione in questo periodo. L'individuo considerato nella integrità e convergenza della natura corporea e spirituale è il soggetto dell'ordine giuridico. Con ciò il Leibniz obbediva all'istanza individua-

listica dell'epoca, ma vi obbediva in senso razionalistico, poichè nell'individuo la ragione ha un primato assoluto e solo in funzione di essa esiste la volontà. L'avversione al volontarismo giuridico trae origine dalla concezione rigidamente intellettualistica dell'uomo e della realtà. Per il Leibniz non l'intuizione mistica, non l'evidenza cartesiana, non l'esperienza, ma la ragione è fonte di conoscenza del diritto naturale, è strumento di dimostrazione e di invenzione. Egli non si pone ancora il problema dell'origine dell'idea del diritto: sembra credere che ad essa l'uomo pervenga mediante l'astrazione dalla esperienza storica, dalla legislazione positiva « reconcinnata » e criticamente epurata. Nella « Disputatio arithmetica de complexionibus » del 1666 il Leibniz distingue tra le proposizioni necessarie di ragione e quelle contingenti di fatto. Ma le constatazioni di esistenza non fanno ancora conoscere l'essenza la quale si rivela solo nella visione razionale del contingente. Il riconoscimento del valore conoscitivo del contingente appartiene ad una fase posteriore del pensiero del Leibniz. Piuttosto si deve ritenere, almeno per questa prima fase, che egli ammettesse un sistema di verità eterne aventi una validità intrinseca e alle quali Dio stesso deve sottostare. Nella « Ars combinatoria » del 1666 parla di « propositiones quae sunt aeternae veritatis seu non arbitrio Dei ». E' sostanzialmente la tesi del Grozio secondo cui i principii di diritto naturale non traggono la loro verità dall'esistenza di Dio (1). L'esistenza di verità eterne e quindi una giustizia oggettiva consiste « in congruitate ac proportionalitate quadam » rendeva possibile la costruzione di una scienza del diritto « quae non ab experimentis, sed definitionibus, nec a sensuum, sed rationis demonstrationibus pendet ». Era pertanto giustificato il Leibniz se suggeriva ai giuristi come metodo per la costruzione del sistema di diritto naturale di concettualizzare la giustizia oggettiva, di eliminare ogni elemento empirico, di risolvere i concetti con l'analisi in nozioni semplici, di fissare le nozioni in definizioni, di tradurle eventualmente in segni o simboli matematici per rendere più agevole e sicuro il processo dimostrativo. Contro il pericolo di ricadere nel convenzionalismo e nel formalismo scolastico, nell'empirismo e meccanicismo logico hobbesiano, nell'intuizionismo innatistico cartesiano era sicura garanzia la realtà oggettiva dei concetti, la loro determinazione analitica, la deduzione sillogistica.

8. — Il passaggio del Leibniz dal metodo matematico al metodo metafisico, dall'intellettualismo all'ontologismo idealistico si svolse sotto lo stimolo di esigenze morali e teologiche. Anche nella nuova fase metafisica l'evidenza matematica è ancor sempre l'esigenza ultima e la conoscenza a priori risultante dalla risoluzione di un composto ne' suoi ele-

(1) Cfr. E. Colorni, *Le verità eterne in Descartes e in Leibniz*, in: « Travaux du IX Congrès inter. de ph. », Paris, 1937, I

menti, è condizione di certezza e di verità. Ma nel tempo stesso il Leibniz si rese conto dei limiti del metodo matematico soprattutto per la soluzione dei problemi pratici, morali, nei quali ricorrono elementi metafisici che vanno molto al di là delle scienze fisiche e matematiche. Sostituire alle forme sensibili le forme logiche, ai fatti le leggi, agli individui i generi non significava ancora spiegare l'esistenza delle cose, il loro modo di essere, le loro determinazioni particolari, non significava cogliere i principii ultimi della realtà.

La distinzione scolastica tra verità di ragione e verità di fatto venne acquistando nella speculazione del Leibniz una importanza sempre maggiore e un significato metafisico. Tale distinzione oltre che nel modo di conoscere le due specie di verità (da idee innate o di ragione le une, dalla coscienza e dai sensi le altre) era fondata nella natura stessa delle cose, poichè mentre nelle proposizioni necessarie il predicato è inerente al soggetto, nelle proposizioni contingenti non può da questo coll'analisi ricavarsi. Solo a una mente infinita ciò sarebbe possibile: donde l'impossibilità per l'uomo di acquistar certezza dei fatti morali.

La distinzione tra verità necessarie e contingenti si risolve nella distinzione tra i principii di contraddizione e di ragion sufficiente, poichè mentre l'uno postula l'identità delle proposizioni ed esclude la possibilità del contrario, l'altro ammette la possibilità di proposizioni non identiche la cui verità e falsità è ugualmente possibile. Si rende allora necessaria la ricerca della ragione per la quale noi affermiamo in un senso o nell'altro. Tale ricerca può approdare alla loro identità e quindi alla loro verità razionale; ma può approdare a un principio che giustifica l'esistenza, non l'essenza delle cose.

9. — La possibilità di verità contingenti regolate da un principio irreducibile a quello di contraddizione portò il Leibniz a rimeditare sul problema della sostanza e della individualità. L'unità sostanziale di forma e di materia da cui risulta la individualità, il Leibniz aveva dapprima fatto consistere nella percezione e nel pensiero. In progresso di tempo egli fu portato a intendere la sostanza individuale (a cui diede dal 1697 il nome di monade) come attività dotata non solo di percezione, ma di appetizione. Pensiero e appetizione hanno uno sviluppo parallelo e come da una percezione oscura si passa a una percezione chiara e da questa a una distinta, così le appetizioni per moto spontaneo si aggiungono alle percezioni come sforzo continuo, graduale di passare da uno stato interno a un altro stato interno. Ogni monade si distingue da ogni altra non solo quantitativamente per la diversa attività percettiva, ma qualitativamente per la diversa attività appetitiva.

Da questo elemento appetitivo della monade derivano l'esistenza del

contingente e la giustificazione del principio di ragion sufficiente. Mentre la percezione è la visione delle cose nel loro nesso necessario, l'appetizione è lo sforzo per realizzare, colla percezione più distinta, lo stato migliore possibile. E la scelta del meglio implica il principio di finalità che si sottrae a determinazione intellettualistica, a calcolo matematico. Da ciò risulta che mentre le verità necessarie hanno per oggetto il possibile e ammettono un numero indefinito di soluzioni esattamente determinabili, le verità contingenti hanno per oggetto il reale che non può esistere se non sul fondamento di una necessità morale. Questa le sottrae al caso, ma non le rende interamente intelligibili (1).

10. — Oltre che l'influenza del nuovo concetto di sostanza individuale e del conseguente principio di ragion sufficiente, la dottrina del diritto doveva risentire l'influenza della nuova soluzione data dal Leibniz al problema della conoscenza. Contro l'evidenza immediata di alcune idee innate sostenuta da Cartesio, contro l'empirismo del Locke che riduceva tutte le verità a verità di fatto, precludendosi la possibilità di rendersi conto dell'esperienza, conlro la sua stessa dottrina delle verità eterne inerenti all'intima struttura del reale, il Leibniz affacciò in un primo tempo l'ipotesi di un innatismo virtuale secondo cui le idee sono connaturate con l'anima, ma in forma confusa, indistinta e solo in occasione dell'esperienza esterna acquistano l'evidenza razionale. L'ipotesi della virtualità doveva trasformarsi in un principio metafisico nella concezione monadologica. La monade è unità intellettiva e appetitiva, è sostanza individuale chiusa in sè, senza rapporti con l'esterno, per cui deve ricavare dal suo proprio fondo i principii intellettivi e pratici. I quali non sono, come vuole Cartesio, chiari e distinti fin dall'origine, ma lo divengono con lo sviluppo della spiritualità della monade, col passaggio da percezioni oscure, confuso riflesso del mondo esterno, a percezioni distinte. Perciò tutte le conoscenze sono in un certo senso innate, sono cioè il prodotto dell'attività percettiva, la quale non è mera virtualità o potenza, ma è anche tendenza all'atto. L'azione non procede solo dalla chiara conoscenza delle cose, ma dalla conoscenza diretta a un fine e implica scelta, contingenza. Per tal modo la distinzione tra verità e principii necessari e contingenti diventa interna alla monade: la esperienza è propriamente spiritualità: la monade è posta in grado di costruirsi interiormente ed esteriormente il suo mondo con la sua propria attività. Le verità di fatto a cui corrispondono azioni preordinate a un fine, sono verità che non hanno la possibilità nè dell'evidenza piena, nè della realizzazione completa: quella e questa sono possibili solo in un essere infinito, in Dio.

(1) Cfr. per più ampio svolgimento la classica introd. di É. Boutroux all'ediz. della *Monadologie*, Paris, 1881 (3ª ed., 1930).

11. — La dottrina della contingenza e dell'innatismo virtuale doveva modificare il punto di vista oggettivistico nella considerazione del diritto. Le verità giuridiche non sono verità presupposte allo spirito, inerenti alla realtà naturale e storica da cui si possono ricavare mediante l'astrazione, ma sono verità virtualmente innate e l'esperienza è occasione al loro sviluppo. Col costituirsi della dottrina monadologica la vita del diritto veniva a svolgersi nell'interno della monade la quale è chiusa a qualsiasi azione e influenza esterna; la storia del diritto ne diventa il riflesso fenomenico. Il diritto si pone allora come una idea pratica dell'attività percettiva e appetitiva del soggetto: la sua origine, la sua natura, le leggi del suo sviluppo coincidono con l'origine, la natura, le leggi di sviluppo della monade e delle sue esterne manifestazioni. E siccome ogni monade è a sè e riflette l'universo e i rapporti con l'esterno dal suo particolare punto di vista, così ognuna intende e attua l'idea del diritto secondo le sue particolari esigenze, secondo il grado di sviluppo raggiunto.

Anche il metodo di studio doveva uscire modificato e integrato dalla nuova metafisica. Se il diritto esiste realizzato negli istituti e ordinamenti positivi, la ricerca dei fini o delle ragioni di essi è giustificata anche se tale ricerca mette capo a conclusioni probabili. Il Leibniz non esclude, nè poteva escludere la possibilità che verità di fatto potessero ricondursi a verità necessarie, che l'applicazione del principio di ragion sufficiente non potesse metter capo alla scoperta di verità identiche. I due principii di identità e di ragion sufficiente tendono a unificarsi e sono due momenti dell'unico metodo razionale. Solo la limitazione dell'intelletto umano e del suo potere d'azione, l'estrema complessità dei fatti fanno spesso ostacolo alla certezza nelle questioni morali e consigliano di acquetarsi al probabile, al verosimile e ai loro gradi onde evitare il relativismo scettico o le soluzioni irrazionali.

Fu costante preoccupazione del Leibniz anche nell'età matura di far convergere razionalismo e empirismo, Grozio e Hobbes al rinnovamento della giurisprudenza. In un frammento appartenente alla fase metafisica del suo pensiero lamentava che ai meravigliosi progressi conseguiti nelle scienze fisiche non seguisse un ugual progresso delle scienze morali non ancora uscite dallo stato di infanzia. « Postquam victores orbis sumus, inter nos hostis superest... medicinam animorum ignoramus.. hanc tractamus ut puer lectionem ob nihil. Discit enim in spem oblivisci. Quare mirum non est quod hactenus nec utilis, nec justi scientia constituta est » (1). Colmare la lacuna, aprire un'era nuova alle scienze morali,

(1) G. MOLLAT, *Mittheilungen aus leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1893, p. 20. E' la seconda edizione ampliata dei frammenti raccolti dallo stesso Mollat col titolo: *Rechtsphilosophisches aus leibnizens ecc.*, Leipzig, 1885. Le nostre citazioni si riferiscono all'edizione del 1893

coordinando e integrando gli sforzi fatti prima di lui, fu la suprema aspirazione del Leibniz. A tale scopo egli considerò nell'età metafisica la giurisprudenza sotto l'aspetto pratico e teoretico. Da un lato essa è costituita per l'azione e a suoi fini possono servire definizioni provvisorie, purchè sufficientemente fondate; da un altro lato essa risulta di principii *a priori*, di proposizioni possibili e necessarie, di ciò che non è esistente, ma può e dovrebbe divenirlo. I principii innati di giustizia hanno una verità intrinseca non condizionata alla loro attuazione: essi costituiscono quello che il Leibniz chiama anche « jus perpetuum » (Mollat, p. 5). In un frammento (id., p. 22) si afferma che l'idea (nel senso platonico) o la definizione della giustizia perfetta in uno Stato perfetto è vera per sè, è un ideale a cui le leggi umane dovrebbero costantemente tendere. Altrove è detto che « scientiam juris tradere, nihil aliud est quam tradere leges optimae reipublicae » (id., p. 6). Perciò la giurisprudenza « etsi practica » è scienza di principii e non di fatti, è deduttiva e non induttiva: a fondarla occorrono buone definizioni, le quali, osserva il Leibniz (id., p. 23), sono per le scienze morali quello che sono le ipotesi per le scienze fisiche. Esse richiedono lungo lavoro di analisi, di comparazione, di astrazione, sono il risultato di laboriosi tentativi nostri e altrui, forniscono gli elementi costitutivi di un qualsiasi sistema di diritto naturale (1). Fu attraverso meditazioni e tentativi costantemente ripresi che il Leibniz pervenne alla formulazione definitiva dell'idea di giustizia (2).

12. — Tre sono le più caratteristiche definizioni che il Leibniz diede in tempi diversi della giustizia. La prima risale ai tempi in cui, come egli scrive, « puer plaudebam peripateticae scholae » (Mollat, p. 26). Con Aristotele definisce la giustizia « virtus servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem » (3). Da questa opinione « blanda magis quam solida » il Leibniz dovette tosto ricredersi riflettendo che è nell'essenza della virtù obbedire agli affetti e che spetta alla ragione non alla giustizia moderarli e farli coesistere. Gli eccessi e i difetti delle virtù sono la conseguenza di falsi ragionamenti.

Ma già nel 1667 nella « Nova methodus » la giustizia è definita

---

(1) Ne dava il Leibniz un notevole esempio nel saggio III (Mollat, p. 19 e sg.).

(2) Non è facile ricostruire esattamente la successione cronologica di questi tentativi per il carattere frammentario, occasionale della produzione del Leibniz. Solo nel primo periodo (1663-72) egli curò la pubblicazione delle sue opere giuridiche. Gli inediti pubblicati dal Mollat e le numerose edizioni delle sue opere sono senza data e hanno titoli presunti. Solo il Couturat ha cercato di ricostruire le date delle pubblicazioni da lui citate. Anche la « Bibliographie des oeuvres de Leibniz » del Ravier (Paris, 1937) lascia sotto questo aspetto insoddisfatti. L'ordine da noi seguito è in relazione allo sviluppo generale del pensiero del Leibniz colla guida del Boutroux.

(3) Nel saggio del 1666 *De complexionibus*. La stessa definizione è riprodotta in appendice al *De arte combinatoria* dello stesso anno. Cfr. anche MOLLAT, p. 25

quidquid publice utile vel damnosum ». Il Trendelenburg crede di rilevare in questa definizione l'influenza utilitaristica hobbesiana. Senonchè l'Hobbes intendeva l'utilità ai fini di conservazione e di potenza egoistica prima dell'individuo, poi dello Stato, mentre il Leibniz non solo mostrava fin dal 1663 di aderire alla critica mossa dal suo maestro Giacomo Thomasio all'Hobbes per aver fatto della utilità la « mater aequi » (1), ma nel primo frammento pubblicato dal Mollat e secondo noi anteriore alla fase metafisica, dopo di avere nuovamente definito il giusto « quod publice interest » aggiunge che per interesse pubblico non intende l'interesse di pochi o di un dato popolo, ma di tutti gli uomini, che si è tanto più giusti quanto è più vivo in noi il compiacimento del bene comune, che chi coltiva la giustizia è tenuto a diffondere la massima felicità possibile, la quale è « status voluptatis duraturae », o « sensus perfectionis crescentis ». Sono tutti questi motivi che caratterizzano il pensiero del Leibniz nella fase intermedia del suo sviluppo e che dovevano integrarsi e coordinarsi con la concezione metafisica della giustizia (2).

13. — La dottrina monadologica portava il Leibniz a fare di Dio, concepito come la monade suprema perfetta sulla quale si modellano le sostanze intelligenti finite, il principio generatore del suo sistema metafisico. Solo a questa condizione era possibile concepire il mondo chiuso delle monadi, l'ordine e l'armonia tra di esse, il loro tendere incessante verso il principio da cui si originano le percezioni e le appetizioni. A Dio in particolare lo portavano i principii di contraddizione e di ragion sufficiente che, distinti nelle monadi finite, si unificano e identificano in Dio.

Da questa posizione metafisica il Leibniz fu indotto a considerare la giustizia prima ancora che nell'uomo, nella monade suprema, in Dio, e ciò per intenderla nella sua forma più perfetta, per trarne criterio certo di verità, di valutazione della giustizia umana, per dar norma e direzione ai fatti di esperienza. Il presupposto teologico non deve far credere a un ritorno del Leibniz alla tradizione scolastica della giustizia

---

(1) Cfr. *Lettera a J. Thomasius* del 25 luglio 1663. Anche per il Leibniz l'utile egoistico entra come elemento costitutivo del giusto, ma solo nel suo grado « infimo ».

(2) Il Couturat (*op. cit.*, p. 565) riferisce agli anni 1671-72, cioè al periodo giovanile, il frammento senza data pubblicato dal Trendelenburg col titolo: « Definitio justitiae universalis » e presume sia un frammento degli « Elementa juris naturalis » intorno a cui lavorava in quegli anni il Leibniz. Nel frammento la giustizia è definita come « habitus amandi alios ». La duplice presunzione non ci sembra fondata. Il Leibniz lavorava intorno agli « Elementa » da quattro anni (cfr. lett. all'Hobbes, del luglio 1670) col proposito di estrarre i principii razionali di giustizia dal diritto romano. Ora i termini e il significato della definizione suddetta, egli non poteva ricavare dal diritto romano. D'altra parte la definizione riflette un atteggiamento posteriore di pensiero. Non deve ingannare il parallelismo contenuto nel frammento tra le categorie della logica e quelle del diritto, poichè la forma logica accompagna il concetto di giustizia in tutte le fasi del suo sviluppo

eterna, poichè questo concetto è oramai da lui accolto non come espressione di giustizia « in re » (« jus res ipsa »), ma come espressione della stessa essenza divina che attua mediante la giustizia un ordine perfetto non solo di sapienza, ma di amore. Perciò ragion formale della giustizia non può essere nè la volontà, nè la potenza di Dio: il giusto non si confonde nè con la legge comandata, nè col potere di attuarlo. Ragion formale della giustizia è la sapienza e bontà divina insieme congiunte (1).

La riduzione del concetto di giustizia divina al concetto di amore puro costituisce uno degli aspetti più originali del pensiero metafisico del Leibniz. Al quietismo che riponeva l'amore nella mistica e passiva contemplazione di Dio, all'empirismo lockiano tendente a risolvere l'amore in un sentimento egoistico interessato, il Leibniz opponeva il concetto dell'amore che è « trouver son plaisir dans la felicité ou perfection d'autrui », per cui separare l'amore d'altri dal proprio bene « c'est forger une chimère ». L'equivoco (afferma il Leibniz in lettera al Coste del 1706 sorge dal confondere insieme « l'utile et l'agreable », l'« uti » et il « frui », ciò che è bene per gli effetti buoni che contribuisce a far produrre e ciò che è bene in sè. « L'honnest n'est autre chose que l'agreable de la raison » (lett. cit. al Coste). Perciò Dio amando sè in grado sommo, ama nello stesso grado tutti gli esseri creati: in lui vi è pienezza e purezza di amore. E poichè questo è in ragione della sapienza e della bontà, così il compiacimento per il bene e la felicità delle creature sarà in Dio il più grande possibile.

L'importanza per noi di questa dottrina dell'amore deriva dal suo indissolubile rapporto con il concetto di giustizia, dall'esser stata dal Leibniz concepita e formulata con particolare riferimento alla definizione della giustizia, indipendentemente da influenze lockiane e teologiche, anteriormente alla nota controversia Fenelon-Bossuet sull'amor di Dio. Nella citata lettera al Coste egli afferma che i primi accenni e la prima applicazione della dottrina dell'amore si trovano nella sua Prefazione al « Codex juris gentium diplomaticus » (pubblicato nel 1693), nella quale indagando sulle fonti della giustizia si convinse che fonte di essa è l'amor di Dio, che da questa fonte « fluit jus naturae », che la giustizia non può meglio definirsi che in questi termini: « felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam » (2). Il fondamento metafisico

---

(1) Cfr. in MOLLAT (pag. 41 e sg.) il notevole saggio: *Méditation sur la notion commune de la justice*. Esso è certamente posteriore al *Codex diplomaticus* che è del 1693.

(2) Cfr. la nota del COUTURAT, *Sur la définition de l'amour in Leibniz* (op. cit., p. 567). Il Coutural, non senza esitazione, riferisce il primo accenno al rapporto giustizia-amore al frammento del 1671-72 (v. sopra p. 101 n. 2). Noi crediamo che questo frammento e i frammenti pubblicati dal MOLLAT (II, III, IV, V), in cui tale rapporto è affermato, siano posteriori al *Codex*.

della nozione della giustizia è nella Prefazione al « Codex » esplicitamente e definitivamente affermato.

Ciò può far credere al distacco definitivo del Leibniz dal giusnaturalismo: in realtà era l'elevazione a significato metafisico della tendenza in esso implicita di derivare dalla natura degli esseri « ratione utentium » l'origine del diritto naturale, era l'esigenza logica di ricercare nel soggetto infinito l'intelligibilità e la risoluzione del processo spirituale che si compie imperfettamente e gradualmente negli esseri finiti. La necessità logica e morale di fondare metafisicamente il diritto naturale il Leibniz opponeva all'empirismo sterile e al realismo ingenuo del Pufendorf e del Thomasius.

Il principio metafisico del Leibniz non ostacolava il processo spirituale per il quale l'uomo si costruisce il sistema del diritto naturale. Tale processo si svolge nell'intimità della monade per l'attività conoscitiva e appetitiva che le è propria, secondo le leggi della ragion sufficiente e della continuità, che sono le leggi dell'essere finito nella sua ascesa verso la monade suprema che lo trascende e in cui il processo si risolve. Il processo di sviluppo della giustizia umana non è che il processo di sviluppo dell'amore o della « caritas sapientis ». In ogni suo grado il diritto naturale e estensione ed elevazione del piacere proprio nel piacere altrui.

Nel terzo frammento pubblicato dal Mollat, il Leibniz fatte le critiche, rilevate le insufficienze delle definizioni date da altri, è condotto a concludere che la definizione che fa derivare la giustizia « ex natura amoris » è la più comprensiva, è quella che ne rende il concetto intelligibile. Essa conciliava l'opinione di quelli che riducevano la giustizia all'utile proprio o altrui, e di quelli che considerandola virtù essenzialmente sociale, la distinguevano dalle altre virtù aventi per termine il bene e la perfezione individuale. Per il Leibniz tutte le virtù hanno ugual natura: tutte tendono al bene e alla perfezione nostra e altrui; ma mentre le altre virtù preparano solo l'animo al bene, mediante la giustizia siamo portati a giovare agli altri « actu ipso » (Mollat, p. 9). La giustizia è virtù sociale perchè attua nella forma più intelligente il bene proprio. La riduzione della giustizia all'amore o alla « caritas » significava per Leibniz l'equivalenza nell'operare dell'amor di sè e dell'« appetitus societatis ». Risolvere la giustizia in un calcolo utilitario è separarla dal processo spirituale, dagli stati d'animo da cui sorge e in cui consiste.

14. — La distinzione dei tre gradi del diritto naturale (« jus strictum, aequitas, pietas ») e delle massime corrispondenti (« neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere ») è il motivo dominante la speculazione giuridica del Leibniz. Posta nella « Nova methodus » nel 1667, la distinzione è ripresa nella Prefazione al « Codex » nel 1693 e ritorna

insistente in saggi posteriori (cfr. Mollat, Saggi II, V). Con tale distinzione il Leibniz mirava a conciliare l'opinione dell'Hobbes che elevava l'utile a categoria generale dell'ordine giuridico, con quella del Grozio che faceva del diritto naturale un « jus sociale » e con la tradizione scolastica che ne faceva un aspetto dell'ordine morale. Non deve ingannare il largo uso fatto dal Leibniz di termini e distinzioni tradizionali. Non può escludersi che nella « Nova » abbia ricavato la distinzione dei tre gradi dallo sviluppo storico del diritto romano, considerato ne' suoi principii informatori. L'onestà romana diventa nel grado più alto la pietà cristiana. Non bisogna dimenticare, osserva acutamente il Gurvitch (1), che i termini usati dal Leibniz e derivati dal diritto romano per distinguere i gradi e i precetti del diritto naturale, servono più a nascondere che a chiarire il vero e profondo pensiero del Leibniz.

Certo è che l'atteggiamento del Leibniz muta in ordine ai tre gradi del diritto naturale passando dalla fase logico-intellettualistica a quella metafisica. L'atteggiamento aristotelico-scolastico ha nella prima fase il sopravvento e si rivela nella riduzione dei due primi gradi alla giustizia privata commutativa e alla giustizia pubblica distributiva. Nella posteriore fase metafisica i tre gradi si rivelano come i tre momenti di un processo spirituale che si svolge nell'interno della monade in virtù della sua attività originaria.

La giustizia espressa dai tre gradi e dai tre precetti corrispondenti non è la giustizia quale solo può concepirsi nell'ottimo Stato in cui « omnia diriguntur ad maius bonum generale » (Mollat, p. 9), ma è la giustizia rispondente alle condizioni di esseri liberi e intelligenti che solo per gradi coordinano il bene proprio al bene comune. E' in altre parole la giustizia relativa umana in cui « on fait abstraction de Dieu ou d'un gouvernement qui imite celui de Dieu » (id., p. 63). E' certamente comportarsi da saggi, osserva il Leibniz, anche « mettant Dieu à part », cercare il piacere e l'utile proprio nel bene generale, ma non tutti sono sensibili a questo piacere, per cui è possibile nei gradi estremi opporre la giustizia alla carità, oppure dimenticare sè nel bene generale. Nè l'una nè l'altra forma di giustizia è vera, perchè nessuna di tali forme esprime la compenetrazione dell'individuale e del sociale in cui la giustizia consiste.

15. — Il « jus strictum » avendo per termine l'individuo, per oggetto il bene particolare, può concepirsi fuori e prima dello Stato sulla base di rapporti che si stabiliscono naturalmente tra gli individui secondo norme suggerite dal loro utile ben inteso. Nella fase metafisica, il « jus strictum » è amor di sè, è tendenza della monade alla propria felicità.

(1) Cfr. G. Gurvitch, *L'idée du droit social*, Paris, 1932, p. 204

Il « jus strictum » nè si identifica come per l'Hobbes col « jus belli », nè, come per il Grozio, con un « jus commune ». Il « jus in omnia » da cui si genera il « jus belli » è negazione del diritto (Mollat, p. 65). L'errore dell'Hobbes fu di confondere il diritto col suo effetto (id., p. 66). Il diritto è principio di vita, di conservazione ed esiste anche se violato, anche se manca la possibilità di farlo valere. Perciò l'Hobbes fu costretto a legare le sorti del diritto (che per lui è tutto « jus strictum ») alla forza dello Stato, alla volontà del sovrano, a concepire il rapporto politico come estensione del diritto individuale.

Neppure il « jus strictum » è « jus commune ». Lo stato di comunione non è originario: esso può solo concepirsi « in optima republica » (id., p. 9) nella quale la ragione e la virtù sono l'unica regola di vita; non è compatibile con le esigenze della soggettività e della natura sensibile dell'uomo che cerca la virtù non per se stessa, ma « ut necessariam » e vuole essere giudice del proprio utile e della propria felicità. La comunione è inoltre per Leibniz irrealizzabile sia per la estensione e complessità dell'organizzazione che richiede, sia per la difficoltà di trovare uomini capaci e disinteressati nella distribuzione dei beni.

Escluso che il « jus strictum » sia un « jus belli », o un « jus commune », o un diritto civile derivante dalla volontà del sovrano, il Leibniz viene nella conclusione che esso è « jus proprietatis », cioè libertà naturale dell'uomo sulle cose e sulle persone. Anche il Locke doveva associare nello stato di natura libertà e proprietà; ma la sua influenza sulla « Nova methodus » deve escludersi non solo per l'ovvia ragione che le sue opere sono posteriori, ma perchè il Leibniz, sotto l'influenza dell'Hobbes, giustificava allora la proprietà come un « jus belli » perpetuo, una specie di « rei captivitas », di assoggettamento violento delle cose non ancora in possesso di alcuno. Questo diritto di guerra o di conquista doveva poi affermarsi nel Locke come acquisto della proprietà mediante il lavoro. Invece per il Leibniz nella « Prefazione » al « Codex » e negli scritti posteriori la proprietà non sorge più da un preteso « jus belli », ma dal rapporto necessario, spirituale che si stabilisce tra l'attività della monade e le cose. E nella forma di una « servitù sul fondo altrui » o di una specie di usufrutto (Mollat, p. 68) anche il corpo dei figli e dei servi può diventare oggetto di proprietà. Perciò il « jus proprietatis » si pone da un lato come l'estrinsecazione dell'attività originaria della monade, dall'altro la spiritualizzazione della « res » che ne forma l'oggetto.

L'esplicazione dell'attività sulle cose ha un limite nel « neminem laedere » che è il supremo principio del « jus strictum ». Per esso si stabilisce tra attività coesistenti e considerate equivalenti un equilibrio che è già un ordine giuridico, anche se non implica sentimenti di benevolenza reciproca. E mentre per l'Hobbes il « neminem laedere » è incom-

patibile col diritto-potenza dell'individuo, per il Leibniz la sua validità è in ragione del timore e della reazione da parte di chi ha subìto il torto (Mollat, p. 55). Anche per Leibniz l'ordine del « jus strictum » è ordine precario che sorge in occasione del possesso; ma radicandosi in una tendenza originaria dell'uomo rappresenta già un « juris gradus », anche se « infimus », anche se proprio di uno « status naturae rudis » (id., p. 13) in cui manca la reciproca fiducia necessaria per costituire una qualsiasi società, e manca la disposizione a rinunciare per il bene comune a una qualche porzione della proprietà.

A contraddistinguere questa giustizia senza « caritas » che non genera comunione di vita, il Leibniz ricorre al termine tradizionale di giustizia commutativa. Nè questa, nè la proprietà privata che ne è il presupposto, non può trovar luogo in una « optima republica » nella quale la giustizia è essenzialmente « caritas ». In essa può solo parlarsi di un « jus strictum communitatis » che, per l'imperfezione naturale degli esseri finiti, ammette la proprietà privata ma subordinata all'utile e al bene generale (Mollat, p. 15).

In relazione alla natura del « jus strictum » che è affermazione e soddisfacimento di esigenze vitali, il diritto soggettivo è « potentia agendi quod justum est » (id., p. 31). Esso è libertà d'azione nei limiti imposti non da una legge estranea o trascendente, ma nei limiti imposti dalla natura e dalle esigenze della monade che in questo primo grado è attività diretta alla propria conservazione. Quindi l'individuo agirà giustamente procurando il proprio vantaggio anche senza recar vantaggio ad altri, evitando il danno proprio senza però recarne ad altri, sottraendosi allo stato di necessità anche con danno altrui.

Su questi principii credeva il Leibniz possibile un sistema logico di diritto naturale « stretto » sull'esempio e col metodo dei giureconsulti romani, di Hobbes e di Filmer (id., p. 65). L'ordine naturale del « jus strictum » non significa una condizione di vita antisociale, anche se in esso i rapporti sociali si riducono a semplici rapporti di coesistenza e mancano vincoli politici. Esso è piuttosto l'ordine naturale dei rapporti economici quale il Locke doveva concepire. Perciò il Leibniz non ammette che possa costituirsi mediante un « pactum subjectionis » una associazione di dominio per consolidare l'ordine del « jus strictum ». L'idea del patto come fonte di diritti civili e di obbligazione politica è estranea al suo pensiero: essa non si conciliava colla spontaneità e colla legge di continuità della monade che per virtù propria si integra e si eleva a forme più alte di giustizia nelle quali è implicita l'idea e la esigenza della comunità civile.

16. — L'« aequitas » che nella « Nova methodus » è il secondo grado

del diritto naturale diventa il secondo momento dello sviluppo spirituale della monade. Nella sua prima concezione l'influenza aristotelica è dominante. L'« aequitas » o « aequalitas » è forma della giustizia particolare, è giustizia « distributiva » o « contributiva » (Mollat, p. 11), ha per oggetto cose « publici juris » e per scopo di distribuirle tra gli individui in modo che a ognuno spetti il « suum », intendendo per suo non ciò che ognuno può richiedere « stricto jure », ma ciò che ognuno ha diritto di esigere « a reipublicae aequitate » in ragione del suo valore e del suo merito. Il « maius bonum generale » presiede alla distribuzione dei beni e dei mali secondo la proporzione geometrica per la quale nella disuguaglianza è rispettata l'uguaglianza delle ragioni e si attua tra le cose assegnate a ciascuno la stessa eguaglianza che passa tra le persone.

Tutto questo è aristotelico; ma il Leibniz aggiunge che il calcolo proporzionale ha solo valore formale ed è praticamente inattuabile: esprime una esigenza, non una realtà. Nel fatto si deve aver di mira ciò che procura « il maggior bene pubblico » e il rapporto tra questo e la condotta dei singoli è relativo e non può determinarsi geometricamente, perchè premi e pene sono assegnati non solo per meriti e demeriti compiuti, ma in vista di meriti e demeriti che si compieranno in futuro sotto lo stimolo della speranza e del timore. Si può solo affermare che il criterio proporzionale sarà meglio applicato « quo melior status reipublicae est » (id., p. 12).

Nella oggettività e staticità della giustizia distributiva aristotelica il Leibniz faceva entrare elementi soggettivi di valutazione. L'aspetto soggettivo della giustizia distributiva doveva accentuarsi per l'influenza del Grozio e dell'Hobbes. Il Grozio aveva derivato lo stato di società e la giustizia corrispondente da un istinto originario dell'uomo. Senonchè l'istinto, che è principio innato, porta gli uomini ad unirsi in società e ad amarsi reciprocamente perchè esso inclina a ciò che la ragione stessa comanda. L'inclinazione naturale alla vita sociale è l'espressione confusa e immediata di una verità di ragione. Perciò se « l'appetitus societatis » è istinto comune all'uomo e agli animali, solo nel mondo umano esso genera una condizione di vita conforme a giustizia. Inoltre nel Grozio l'« appetitus societatis » doveva isterilirsi nel patto, da cui si genera da un lato il sistema del « jus strictum proprietatis », dall'altro le associazioni di dominio, dalla famiglia allo Stato.

La dottrina monadologica offrì modo al Leibniz di conciliare e integrare i punti di vista opposti del Grozio e dell'Hobbes. Riconosce con questi che il « jus strictum » è originario, sorge dall'amor di sè, dalla natura egoistica dell'uomo che tende attivamente al piacere e all'utile; ma riconosce che il « jus strictum » è già espressione di socialità anche se confusa e limitata alla considerazione del proprio utile. D'altra parte

la socialità implicita nel « jus strictum » non si esaurisce come nel Grozio nella forma statica del patto, ma è il risultato di un processo spirituale della monade per cui diventa percezione chiara, appetizione distinta e genera il « jus communitatis » espressione del bene proprio identificato col bene altrui. Da attività economica la giustizia si trasforma, in virtù di un processo psicologico, in attività sociale, per cui il bene generale, la perfezione e la felicità altrui diventa lo scopo della giustizia e la condizione del nostro stesso bene. Se il timore della reazione da parte del leso impone il « neminem laedere », la speranza del contraccambio indurrà al « suum cuique tribuere ». intendendo per « suum » non solo quello che non possiamo togliere ad altri senza danno, ma ciò che attiene alla loro felicità e al loro bene (Mollat, p. 55 e sg). L'« homo oeconomicus » di Hobbes diventa per l'attività della monade non solo l'uomo sociale di Grozio, ma l'uomo sapiente del Leibniz che ama sè negli altri e ripone il proprio bene nel fare il bene altrui. La giustizia si rivela allora come « carità » dell'uomo che pensa e opera saggiamente, cioè per il maggior bene e la felicità generale. Nella nuova fase il « jus strictum » persiste nella sua ragione d'essere, nel suo significato individualistico, utilitario, ma ammette limitazioni nell'interesse generale in rapporto alle esigenze di una più alta e vera giustizia, cioè umana.

La dottrina monadologica permise al Leibniz di porre in rilievo i moventi psicologici che portano l'uomo ad agire secondo giustizia. A ciò avevano mirato anche i giusnaturalisti, ma con metodo unilaterale, preoccupati di cogliere la tendenza fondamentale da cui derivare con processo artificioso il sistema del diritto naturale. La costituzione della monade come sostanza spirituale in continuo progressivo sviluppo permise al Leibniz di integrare anche sul piano empirico le diverse dottrine. L'utile proprio è il movente primo dell'operare con giustizia: esso induce a limitare la libertà in rapporto agli altri, a creare un ordine che anche se precario rappresenta un sistema di rapporti conformi a giustizia. Ma nell'uomo opera non solo l'amor di sè, ma anche il senso di umanità (Mollat, p. 88) per cui « tangimur alienis malis et aliena felicitale delectamur ». Qui il movente a esser giusti è determinato dalla considerazione della situazione altrui. « Mettez vous à la place d'autrui et vous serez dans le vrai point de vue pour juger ce qui est juste ou non » (id., p. 57). Non è più la prudenza che inspira la giustizia, ma la bontà: il « vir bonus » si sovrappone al « vir prudens vel potius callidus » (id.. p. 88).

17. — L'ordine giuridico espresso nei due primi gradi di giustizia culmina nell'ordine etico-religioso al quale corrisponde quello che il Leibniz chiama « jus pietatis » o « jus internum ». Esigenze logiche e morali indussero dapprima il Leibniz a richiamare in onore il concetto di giu-

stizia universale che i giusnaturalisti preoccupati dell'aspetto giuridico, umano della giustizia avevano trascurato (1). Nell'intenzione del Leibniz il nuovo concetto non era destinato ad assorbire in sè le forme di giustizia particolare; ma queste dovevano integrare, correggere, risolvere le limitazioni, le imperfezioni, le contraddizioni apparenti nel più generale concetto di giustizia che abbraccia la « virtus in universum » e si afferma come abito costante di seguire la ragione e di moderare gli affetti (Mollat, p. 9).

Aristotele, secondo il Leibniz, ebbe il gran merito di essersi elevato al concetto di giustizia universale; ma ne diminuì il valore associandola al concetto dello « Stato ottimo », concepito come una specie di « Dio in terra » capace di obbligare gli uomini ad esser virtuosi (id., p. 64). Il Leibniz associò il concetto di giustizia universale al concetto di Dio, dell'immortalità, delle sanzioni eterne. Ma questi principii accolti dapprima dogmaticamente come esigenze razionali e morali, nella concezione monadologica si trasformano in concetti pratici, cioè in percezioni innate che si svolgono in forme sempre più coscienti e distinte, in moventi psicologici che portano l'uomo a operare secondo le massime dell'« honeste vivere ». Le verità di ragione si risolvono in verità pratiche, attive o di fede. Per il Leibniz non vi è tra di esse differenza sostanziale poichè « la vrai foi est fondée en raison » (Mollat, p. 52).

Il Leibniz era convinto che senza la fede e il culto di Dio, le ragioni e gli impulsi che inducono gli uomini ad essere giusti non sono decisivi e non garantiscono contro l'ingiustizia. L'utile particolare non è sufficiente garanzia di sicurezza collettiva per l'impunità che lascia sempre sperare. Le ragioni di timore e di speranza possono indurre a esser giusti, ma in questi limiti l'osservanza della giustizia si riduce a una sana politica, a misura di prudenza. Il senso di umanità, lo stimolo della coscienza, il trovare il maggior piacere nell'esercizio della virtù, cioè nella perfezione della volontà è di pochi: i più sono insensibili alle attrattive della virtù. D'altra parte non si può nè immaginare, nè dimostrare che l'osservanza della giustizia procuri agli uomini la massima felicità.

Dalla insufficienza dei moventi dell'utile e del senso di umanità il Leibniz trae la necessità pratica della « pietas » o della « religio » che operando su tutti i moti interni dell'anima li fa convergere a quel bene supremo da cui dipendono il bene e la felicità individuale e sociale (Mollat, p. 13). La virtù congiunta alla religione acquista forza per attuarsi interamente, per procurare la perfezione massima che l'uomo può rag-

(1) Cfr. sul concetto e le vicende della giustizia universale nell'antichità, nel Medio-Evo cristiano, in Leibniz il Del Vecchio, *La giustizia*, 3ª ed., Roma, 1946, III, IV. Nel Leibniz egli trova « l'ultima grande eco della concezione platonico-aristotelica » della giustizia universale (*ivi*, p. 36).

giungere. Anche chi non può pervenire alla vera sapienza trova nella religione la ragione per tendere alla giustizia che sia pienezza di sapienza e di carità, per perseguire fini che vanno oltre i limiti della vita e del tempo. E per l'identificazione dell'utile e del bene in Dio, chi opera sotto l'impulso di Dio « non opera mai invano, anche se ciò fosse con sacrificio della vita » (id., p. 17).

Nel motivo agostiniano della « civitas Dei », del governo del mondo sotto la « monarchia di Dio », mette capo la dottrina leibniziana della giustizia universale divina. In tale idea concorrono il concetto classico dello Stato ottimo, cioè di giustizia interamente spiegata, e l'idea cristiana del regno di Dio. Senonchè nel Leibniz essa era la conseguenza logica, necessaria di un sistema metafisico che aveva per centro l'idea di Dio concepito nella sua essenza come sapienza e amore assoluto, cioè perfetta giustizia. Il Leibniz non dà corpo a questa idea, resiste all'attrattiva di descrizioni utopistiche, si appaga di pensarla come « la plus belle et la plus merveilleuse disposition du monde venant d'un auteur qui est la source de toute perfection » (Mollat, p. 51). L'utilità e la saggezza che risplendono « dans ce grand et vrai poème de l'univers », che presiedono al governo divino del mondo si rivelano confusamente all'intelletto umano e in parte si celano, perchè ciò, afferma il Leibniz, era necessario e conveniente per dar valore alla libertà dell'uomo che nella costruzione del suo mondo etico-giuridico deve ripercorrere per virtù propria le vie della sapienza e dell'amore tracciate da Dio nell'opera della creazione. Ma l'ideale della « Città di Dio » inserendosi nel processo di formazione della coscienza può mediante la religione costituire un movente pratico, efficace d'azione.

18. — Più che la consistenza e la logica interna del sistema metafisico leibniziano a noi interessa rilevarne e fissarne il significato storico. Quali che siano le deficienze teoretiche, le lacune sistematiche non è dubbio che il Leibniz per ciò che riguarda il pensiero giuridico, politico, sociale si inserì nell'epoca sua e ne espresse esigenze vive e profonde così rispetto al passato giusnaturalistico in via di dissoluzione, come rispetto all'avvenire illuministico in via di formazione.

La ragion storica del giusnaturalismo era stata l'esigenza di intendere la giustizia come affermazione di libertà soggettiva, contro l'oggettivismo e ontologismo classico e medioevale che la derivavano da presupposti naturalistici e teologici. Ma ognun vede che tale esigenza poteva essere soddisfatta alla duplice condizione che fosse definito il principio di individualità e che esso divenisse il centro animatore di una nuova metafisica, di cui il sistema di diritto naturale a cui i giusnaturalisti miravano, fosse la necessaria deduzione. L'una e l'altra condizione fece difetto al giusna-

turalismo che pur vivendo intensamente la nuova esigenza, la espresse in forma empirica, contraddittoria, artificiosa. Non solo mancò ai giusnaturalisti la coscienza dell'importanza pregiudiziale del problema della individualità, ma la loro preoccupazione maggiore fu di andar in cerca della tendenza soggettiva fondamentale sopra cui fondare il nuovo concetto di giustizia come libertà. L'utilità, la socialità, la ragione, il senso morale furono invocati con risultati unilaterali, di valore empirico. La conseguenza fu che l'idea viva della libertà dell'uomo come fondamento della giustizia fu confinata in un vero o supposto stato di natura e il diritto naturale che in esso si dispiegava apparve concetto inutile, o pericoloso, o rispondente a una condizione primitiva e superata dell'umanità, tanto che parve utile e ragionevole rinunciarvi mediante un patto di assoggettamento e sostituirlo col diritto civile fondato sulla volontà e l'arbitrio del sovrano. Per tal modo il giusnaturalismo falliva al suo scopo e ne era consolidato l'assolutismo sul presupposto della libertà dell'uomo.

Il Leibniz si rese conto delle deficienze speculative del giusnaturalismo e si preoccupò di riformarlo nei principii e nei metodi in rapporto alla giusta esigenza che era in esso implicita. La dottrina monadologica rappresenta nella storia del pensiero moderno la più rigida e completa metafisica dell'individualità. L'individuo vi si afferma come sostanza intellettiva e appetitiva in continuo progressivo sviluppo, nella complessità e integrità delle sue tendenze da quelle sensibili, a quelle sociali e morali. Con tale dottrina metafisica era incompatibile così la rinuncia anche consentita dell'uomo alla sua libertà, come la volontà e la potenza del sovrano elevate a fonte del diritto, nonchè il primato della legge e dello Stato sul diritto naturale e individuale.

Per tal modo il Leibniz riusciva a sciogliere il giusnaturalismo dai vincoli del contrattualismo e dell'assolutismo dispotico, ad avviarlo verso le forme del liberalismo giuridico e politico. Quasi nello stesso tempo il Locke scriveva quel trattato sul governo civile che fu la tavola del liberalismo moderno e il commento teorico della rivoluzione inglese. E' nota la scarsa simpatia (almeno in un primo tempo) del Leibniz per questa rivoluzione e per il suo apologista. Ciò non deve meravigliare perchè il Locke se aveva proclamato la libertà come diritto fondamentale inalienabile, se aveva concepito l'ordine naturale come ordine giuridico positivo immutabile, se aveva respinto il patto di assogettamento politico, aveva agli occhi del Leibniz il torto di aver fatto dell'attività utilitaria l'espressione della individualità, di aver associato le sorti della libertà e della uguaglianza a quelle della proprietà privata, di aver scambiato l'ordine dei rapporti naturali con l'ordine dei rapporti economici, di aver ridotto lo Stato a difensore dell'ordine naturale e della proprietà privata.

Per il Leibniz l'ordine giuridico fondato sull'utile individuale è solo

il grado « infimo » del diritto naturale: il regime di proprietà privata che in tale grado si attua non risponde a esigenze sociali e morali: esso si fonda su ragioni di contingenza e di convenienza, cioè su ragioni pratiche, analoghe a quelle che giustificano nel dominio teoretico il principio di ragion sufficiente. Perciò è incompatibile con la giustizia perfetta in uno Stato perfetto, cioè con una condizione di vita che può solo pensarsi nella « Città di Dio ». Nell'ordine dei rapporti umani il « jus proprietatis » è destinato a limitarsi progressivamente, ad essere penetrato e trasformato da moventi sociali e morali. E liberalismo sociale è il liberalismo del Leibniz e lo Stato ne è l'organo.

Senonchè il liberalismo del Leibniz presenta caratteri che sembrano contrastare con le comuni concezioni del liberalismo giuridico e politico. L'equivoco sorge da ciò che esso non è incompatibile nè con l'affermarsi della coscienza sociale, nè colle forme assolutistiche di governo. Per questi caratteri esso non è fatto rientrare nelle storie del liberalismo moderno. Ed è un errore a nostro credere poichè pochi concepirono e applicarono l'istanza individualistica colla coscienza e col rigore logico del Leibniz. Ciò dovrebbe bastare per classificare il suo sistema tra i sistemi liberali anche se il suo non fu propriamente liberalismo economico, etico, giuridico, ma eudemonistico e sociale. Fu questa la forma tipica, più comprensiva del liberalismo nell'età dell'illuminismo in cui elementi assolutistici e umanitari concorrono ai fini del perfezionamento e della felicità dell'individuo. Di questo liberalismo illuminista il Leibniz fu la mente filosofica, come lo furono, il Locke del liberalismo economico, Rousseau e Kant di quello etico-giuridico.

Tutto il sistema di diritto naturale del Leibniz gravita intorno al concetto del « jus societatis » che si interpone tra il mondo degli interessi economici e quello delle idealità etico-religiose. Esso è per lui la via obbligata per l'ascesa alle forme più alte della spiritualità umana. Ora il « jus societatis », che per Leibniz è tutt'uno col « sensus humanitatis », è unità indissolubile di noi con altri e ad esprimerla il Leibniz non trovò più efficace concetto che quello dell'amore, nel quale l'identificazione del bene nostro con quello di un altro è piena e perfetta. Rimangono nell'amore le individualità distinte e autonome, ma per affermare la loro profonda essenza su un piano di perfezione più alto e più ampio, poichè ciascuno vive in sè non solo la propria ristretta particolare vita, ma la vita, la perfezione, la felicità dell'altro. E ciò avviene per un processo affatto interiore alla monade, per uu processo di autoctisi, per il quale si può veramente affermare che la società esiste in « interiore homine », è una produzione spontanea della coscienza individuale nel suo svolgimento.

Solo per equivoco si può parlare di un socialismo del Leibniz sia in

senso associazionistico (Gurvitch), sia in senso statuale (Janet). Il Leibniz nega l'esistenza di una coscienza sociale, come entità a sè, come sostanza spirituale unica, risultante da una molteplicità di sostanze individuali: nega ciò che costituisce il presupposto di una concezione socialista in senso proprio (cfr. *N. Saggi*, II, 24). L'esistenza di una coscienza sociale autonoma era incompatibile col principio che ogni monade fa a sè, non ha rapporti con altre monadi, e trae dal suo interno le ragioni del suo sviluppo. Ogni legame spirituale da cui possa sorgere una vita comune unitaria è negato dal Leibniz: unica realtà è per lui la sostanza individuale. Ciò doveva indurlo a negare la società, lo Stato come entità distinte dagli individui. L'ideale del Leibniz fu, come rivela anche il Gurvitch, la varietà massima nel maggior ordine possibile. La perfezione sorge dalla « congruentia », dall'armonia degli elementi, non dal loro superamento, per cui l'equivalenza completa regna tra l'unità e la molteplicità. Il Leibniz continuava e riviveva in forma moderna l'esistenzialismo e il personalismo cristiano. Il bene comune massimo consiste « in maxima multitudine ac magnitudine bonorum, quae singulis obligere » ed è calcolato « collectis in unam summam bonis singulorum » (Mollat, p. 85).

Il « jus societatis » si manifesta in forme di vita associata varie di numero e di grado: di esse lo Stato è la forma più alta e suo compito è di favorire gli sforzi dell'individuo verso la perfezione coercendo gli egoismi sempre risorgenti per il persistere del « jus proprietatis ». La dottrina monadologica era incompatibile col principio di eguaglianza e colle forme democratiche di governo. Ogni monade fa a sè, attua dal suo punto di vista la sua umanità. Alla differenziazione gerarchica delle monadi corrisponde la differenziazione gerarchica degli aggregati sociali e politici. Il principio delle individualità differenziate secondo il grado di perfezione inclinava il Leibniz verso l'assolutismo politico. Ma questo era per lui l'individualizzazione della sovranità in persona che per virtù eminente ha acquistato titolo a comandare. Il sovrano di Leibniz è la personificazione vivente della giustizia come sapienza e amore, è il « vir bonus » che cerca il bene proprio nel bene dei governati. « Qui alios regunt, scire debent se pro potestate sibi concessa in sua portione Dei vicarios esse » (1). L'idea assolutista che nel pensiero del Machiavelli doveva tendere a creare la realtà dello Stato sopra ed eventualmente contro l'individuo si faceva nel Leibniz strumento di felicità dei singoli: la ragion degli individui sostituiva la ragion di Stato. Non è senza significato che Federico II il principe filosofo che pretese personificare l'ideale del sovrano leibniziano, scrisse l'Anti-Machiavelli.

---

(1) Cfr MOLLAT, *op. cit.*, p. 1. Nel primo saggio e nel primo frammento pubblicato in appendice (*id.*, pp 85-87) il Leibniz abbozza le linee di un programma di politica informata a' suoi principii che dovevano poi essere quelli dell'illuminismo

19. — Il liberalismo eudemonistico umanitario dominò le menti nel secolo XVIII, ma apparve il prodotto spontaneo dello spirito illuministico e non fu per lo più riferito al Leibniz, la cui produzione filosofica dispersa, frammentaria, inedita fu pressochè ignorata. Solo col Raspe (1765) e col Dutens (1768) essa trovò la sua prima sistemazione. Perciò la critica al pensiero giuridico e politico dell'illuminismo deve intendersi fatta al Leibniz che di quello aveva posto le premesse metafisiche. Implicita nell'atteggiamento preso dal Rousseau di fronte all'enciclopedismo, la critica prende forma decisa e risolutiva in Kant. Qui dobbiamo limitarci a rilevare i punti fondamentali contro i quali la critica fu diretta.

E anzitutto contro la dottrina della individualità leibniziana. Dopo Hume che aveva ridotto l'individualità a pura particolarità non suscettibile di obiettivazione razionale, Kant doveva opporre individuo a persona, l'io empirico all'io razionale, relegando quello nel mondo fenomenico, elevando questo a organo delle idee e della realtà noumenica. Era la dissoluzione teoretica della dottrina leibniziana della individualità come unità sostanziale di senso e di ragione, del processo psicologico per il quale la monade si costruiva il suo mondo giuridico. Questo doveva apparire, o come prodotto dell'attività sensibile, o come costruzione a priori della ragion pratica e della libertà noumenica.

Oggetto di critica doveva essere in secondo luogo il concetto di felicità posto come ragione e fine dell'attività giuridica e politica. Ciò significava per Kant far dipendere la giustizia da condizioni ad essa estranee, che sfuggono a qualsiasi determinazione oggettiva. Il calcolo matematico invocato dal Leibniz si applicava a definizioni ricavate dall'esperienza probabile che non garantivano l'oggettività delle dimostrazioni e delle conclusioni. L'ordine etico-giuridico non sorge dalla spontaneità delle tendenze, ma si sovrappone ed eventualmente si contrappone ad esse come ordine nuovo e diverso a cui le stesse tendenze devono non solo subordinarsi, ma sacrificarsi. Kant poi doveva dimostrare che il sovrano che vuol farsi giudice e garante della felicità dei sudditi fa opera vana e dispotica.

Non meno decisiva fu in terzo luogo la critica mossa al concetto di monade chiusa in se stessa, isolata, sottratta ad ogni influenza esteriore, che si svolge unicamente secondo una legge interna, per cui a spiegare la reciprocità d'azione il Leibniz non trovò di meglio che ricorrere all'ipotesi teologica dell'armonia prestabilita. Al difficile problema di spiegare le azioni reciproche degli individui movendo dal presupposto leibniziano della loro incomunicabilità, ai fini della fondazione di una dottrina sociologica « monadistica », dovevano indirizzare i loro sforzi nel secolo XIX l'Herbart e il Lotze in Germania, il Fouillée e il Tarde in Fran-

cia (1). Nel secolo del Leibniz allo stesso problema di trarre dal presupposto monadistico il concetto del diritto e la necessità dello Stato si accinsero il Rousseau e sulle sue tracce il Kant. Per il Rousseau la soluzione era possibile solo se si costituiva sul particolarismo degli individui e degli interessi una volontà generale, o un « io comune ». E ricorse alla finzione giusnaturalistica del patto nel nuovo significato di rinuncia da parte dell'individuo a regolarsi secondo le sue tendenze naturali eudemonistiche per sottomettersi attraverso lo Stato alla legge della sua natura razionale e morale, cioè per esser veramente libero ed entrare in questa veste in rapporto giuridico con gli altri. Dal canto suo Kant a conciliare le opposte tendenze eudemonistiche e razionali si elevò al concetto di sintesi giuridica a priori, secondo cui le volontà empiriche incomunicabili e antisociali possono però coesistere sotto il principio a priori metafisico della libertà nei rapporti esterni. Ma per la contraddizione che è interna al rapporto giuridico, tale sintesi si mantiene praticamente mediante la coazione dello Stato che si fa garante dell'uguaglianza nella estrinsecazione della libertà.

Dopo ciò sembra lecito affermare che l'individualismo giuridico non fu in grado di risolvere il problema della società e della giustizia sociale, perchè non riuscì a concepire la realtà dell'« io comune » sopraindividuale e neppure a giustificare la semplice coesistenza degli individui se non mediante il ricorso a finzioni. Di queste l'idea del patto, cioè della formazione volontaria della vita collettiva, ebbe agli effetti pratici maggior fortuna, legandosi al presupposto individualistico che l'uomo crea da sè col suo libero volere le istituzioni giuridiche. Ma la dottrina dell'armonia prestabilita che parve ai più un comodo artificio per risolvere un problema insolubile, celava in sè un significato metafisico ben più profondo e vitale per il problema del diritto e della società. Essa aveva per presupposto la formazione, nell'interno delle sostanze individuali, della stessa coscienza giuridica e sociale in virtù di un processo spirituale che rimane ancor esempio mirabile di analisi psicologica viva e penetrante in tutti i suoi gradi. D'altra parte il sistema monadologico se implicava la incomunicabilità delle sostanze individuali ed escludeva tra esse ogni rapporto e influenza reale, aveva implicita l'idea della loro armonia in quanto tutte rappresentano, ognuna dal suo punto di vista, lo stesso universo e tra esse si stabilisce una influenza ideale, metafisica. Da questo incontro ideale delle spontaneità delle monadi sorge nel Leibniz l'idea di unità degli aggregati di sostanza a cui accenna nei « Nuovi Saggi » (II, 12). E all'idea della riduzione all'unità della pluralità degli individui deve riferirsi la proposizione del § 61 della *Monadologia*: « Les

(1) Cfr. Faggi, *Monadologia e sociologia* in « Riv. di storia e di filosofia del diritto » Palermo, 1897.

composès symbolisent (cioè s'accordano) avec les simples . Dunque anche per Leibniz la società, come un qualsiasi composto, non si risolve puramente e semplicemente negli individui: essa ha una sua unità e verità che le derivano oltrechè dalle sostanze semplici individuali che la costituiscono, dall'essere, se non una rappresentazione adeguata, una imitazione (l'analogo) delle sostanze semplici.

La metafisica del Leibniz non poteva andar oltre. Solo movendo dalla realtà sostanziale dell'« io comune », dalla considerazione dell'individuo in funzione di essa, era possibile una diversa deduzione della società e della giustizia. Il secolo di Leibniz era tutto teso a emancipare l'individuo dalla ragione di Stato, a opporre alla giustizia concepita come espressione di volontà del sovrano, la giustizia come libertà dell'uomo. Il Leibniz doveva più facilmente incontrarsi colla concezione tradizionale cristiana che della libertà individuale nei rapporti con lo Stato fu sempre vigile custode. La superiorità del Leibniz rispetto ad altri pensatori dell'età sua fu di aver considerato l'individualità nella integrità e complessità delle sue forme, di aver concepito la vita dello spirito come eterna ascesa verso la perfezione, di aver inteso che spiritualità è essenzialmente umanità, cioè « carità », espansione indefinita dell'uomo verso gli altri. Egli preparò l'uomo a intendere e vivere la vita collettiva; pose la condizione di ogni possibile metafisica dello spirito oggettivo sociale che deve tendere a potenziare l'uomo, non a comprimerlo negli antichi vincoli.

VII

Scienza e metafisica del diritto in Kant (1)

1. — Per Kant *vera e propria* scienza è solo quella la cui certezza è apodittica e risulta di conoscenze razionali *a priori* ridotte a unità sistematica. L'ideale supremo del sapere è per Kant, come già per la metafisica dogmatica, di pervenire alla vera scienza, cioè alla ricostruzione razionale di tutta la realtà *ex principiis*, non *ex datis*, alla derivazione razionalmente necessaria di tutta la realtà da un principio supremo apoditticamente certo e incontestabile *a priori*. L'esistenza e l'esigenza di un sapere universale e necessario, ossia *a priori*, per ogni ordine di conoscenze costituiva anche per Kant, come già per il Leibniz, una verità che la ragione non può negare senza porsi in contraddizione con sè stessa. Le stesse scienze della natura hanno valore di scienze vere e proprie se e in quanto le leggi naturali che stanno in esse a fondamento sono conosciute *a priori* e non sono leggi date dalla esperienza (2).

2. — Senonchè Kant non si illudeva sulla possibilità da parte dell'uomo di pervenire alla vera scienza, cioè alla conoscenza della realtà ricostruita in un sistema intelligibile perfetto. Nelle particolari condizioni dell'intelletto umano una scienza obiettiva della realtà per pura virtù della ragione è impossibile. « Il principio, scrive Kant, che pervade e determina tutto il mio idealismo è questo: che ogni conoscenza delle cose per mezzo

---

(1) Estratto dagli « Atti della R. Accad. delle Scienze di Torino », vol. 61, 1926, Tomo II, pp. 603-631. L'argomento qui trattato fu oggetto di una comunicazione al VI Congresso nazionale di Filosofia tenuto a Milano nei giorni 28-30 marzo 1926. Un sunto fu pubblicato nella *Riv. inter. di filosofia del diritto*, v. IV, 1926, p. 50)

(2) Cfr. Kant, *Metaph. Anfangsgr. der Naturw.* Vorrede. — Id., *Logique*, tr. Tissot, Paris, 1840, Introd. § III. — Id., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, nella trad. e col commento di P. Martinetti, Torino, 1913, nota 22. — C. Cantoni, *Kant*, vol. I, Milano, 1879, p. 486 e seg.

dell'intelletto puro e della ragion pura non è che illusione e che solo nell'esperienza sta la verità » (1). Il sapere razionale di cui l'uomo è capace risulta di principii *a priori*, aventi un valore e una funzione puramente formale, privi di oggettività, così che per essi nulla possiamo sapere dell'intima struttura razionale delle cose. La scienza umana sembra pertanto destinata a chiudersi nei confini dell'esperienza possibile, la quale pur essendo una costruzione razionale per l'elemento *a priori* che entra a costituirla e che le conferisce valore di oggettività e di necessità di fatto, non per ciò è un sistema che possa venir costruito a *priori* per la molteplicità degli elementi empirici, irrazionali che in essa ricorrono. Perciò l'universalità e necessità dell'esperienza e della conoscenza che su di essa si fonda è relativa e i giudizi che la costituiscono se sono sintetici, cioè utili al progresso del sapere, sono pur sempre, rispetto alla totalità della esperienza, *a posteriori*, e come tali originano una scienza impropria, da cui si genera solo una certezza empirica.

3. — Esclusa la possibilità di un sapere costituito in tutte le sue parti da principii razionali, universalmente valido e apoditticamente certo, rimane a chiedere se, accanto alle scienze sintetiche dell'esperienza, non sieno possibili scienze sintetiche razionali, cioè scienze nelle quali le conoscenze non sieno razionali nel senso dell'antica metafisica per deduzione analitica da concetti sul fondamento del principio di contraddizione, ma nel senso di conoscenze costruite sinteticamente sul fondamento dell'unità dell'appercezione, tali che senza derivare dall'esperienza, formulano le condizioni necessarie di una qualsiasi possibile esperienza. Tali conoscenze che sono razionali oggettivamente, per la fonte da cui derivano, soggettivamente, per il modo con cui si formano, sono conoscenze *ex principiis*, e rivestono quei caratteri di oggettività e di universale validità a cui si rivela il vero sapere, compatibile con le speciali condizioni dell'intelletto umano. Ora il Kant afferma per la matematica e la metafisica la possibilità di conoscenze razionali assolutamente valide, costruite sinteticamente *a priori* (2

4. — « La matematica, scrive Kant, ci dà il più splendido esempio di una ragion pura che estende da sè le sue conoscenze senza il soccorso dell'esperienza » (3). In contrasto coll'opinione dominante Kant ebbe chiara coscienza che la matematica pura valendosi, come d'uno strumento, delle forme del pensiero logico, non è una deduzione analitica, ma una costruzione sintetica a *priori*. Nei *Prolegomeni* il Kant dimostra come sia possi-

(1) Cfr. KANT, *Proleg.*, Appendice (ed. cit., p. 158).

(2) Cfr. KANT, *Logique*, cit., Intr., § III; *Proleg.*, p. 279; *Kr. r. Vern.*, pp. 143-145, MARTINETTI, *Commento*, n. 29 e seg

(3) Cfr. KANT, *Kr. r. Vern.*, p. 468 (e così ib. p. 9, 58, ecc.).

bile intuire *a priori* qualche cosa in rapporto alla realtà sensibile, collegare elementi della intuizione sensibile senza ricorso all'esperienza e con assoluta certezza (1). Dobbiamo supporre che i dati del senso si organizzano secondo leggi che non ci sono dale *ab initio* nella loro totalità, ma si svolgono simultaneamente e in rapporto all'esperienza. Le matematiche non fanno che astrarre, isolare dai dati del senso queste leggi, svolgerle secondo la loro intrinseca necessità, creare un sistema di conoscenze razionali che rispondono all'esperienza, la condizionano formalmente, senza derivare da essa. Le conoscenze matematiche procedono per rappresentazione e costruzione di concetti corrispondenti all'esperienza sensibile, partecipano della assoluta universalità e necessità che caratterizzano la realtà intelligibile, ma nel tempo stesso valgono limitatamente agli oggetti dei nostri sensi, ai fenomeni, non alle cose in sè (2).

5. — La metafisica nel senso kantiano è, come la matematica, una costruzione sintetica *a priori*. Sintetiche e *a priori* sono le idee che la ragione, organo del sapere metafisico, produce senza attingere all'esperienza, ma traendole solo da sè stessa. L'intelletto per mezzo delle categorie raccoglie a unità oggettiva i dati del senso. Ma le sue sintesi si presentano come qualche cosa di limitato, di imperfetto, di parziale. In tutte le sue parti e sotto tutti i suoi rapporti il sapere empirico ci rinvia, oltre l'esperienza, a una realtà assoluta nella quale l'esperienza trova le condizioni necessarie della sua esistenza e che sola può appagare le nostre aspirazioni all'infinito della sostanza, della causa, della totalità. La ragione, mediante le idee, congiunge in una sintesi ideale, anche se non oggettiva, la realtà sensibile con la realtà soprasensibile e lungi dall'esaurire la sua funzione in una deduzione analitica dei concetti, è fonte di un nuovo sapere per il quale l'esperienza appare oramai nel suo vero carattere, nei suoi limiti, nel suo rapporto colla realtà assoluta. Perciò la metafisica se non è scienza della realtà razionale in sè stessa, se non può giungere a una idea suprema che sia il principio unico nel quale è contenuta tutta la realtà, è pero scienza dei principii per i quali dobbiamo pensare *a priori* gli oggetti nell'esperienza in sè e nei loro rapporti col mondo soprasensibile. Il quale anche se inaccessibile alla nostra potenza conoscitiva, si pone come una esigenza imprescindibile dell'intelletto, come una necessaria integrazione del nostro sapere fondato nell'esperienza (3).

6. — Nella progressiva ascensione dello spirito verso il mondo della realtà intelligibile la metafisica è una fase essenziale, ma non conclusiva.

---

(1) Cfr. Kant, *Proleg.*, § 6 e seg., e note corrispondenti del Martinetti.
(2) Cfr. Kant, *Proleg.*, § 7 e seg., e note corrisp. del Martinetti.
(3) Cfr. Kant, *Proleg.*, § 1 e seg.; § 40 e seg., e note corrisp. del Martinetti.

Questa spetta alla moralità, alla ragion pratica di cui Kant celebra il primato sulla ragion teoretica. Poichè se agli effetti teoretici la realtà metafisica è una esigenza della ragione non confermata dall'esperienza, agli effetti *pratici* si pone come oggetto, fine, norma ideale di esseri chiamati a operare in rapporto con un regno assoluto di fini. L'uomo è posto in grado di tradurre nella realtà empirica le esigenze dell'ordine intelligibile, al quale tende a immedesimarsi pur attraverso gli ostacoli opposti dalla sua natura sensibile. La legge morale mentre è luce in noi di un ordine ideale, è attività che informa di sè la materia offerta dal senso e la subordina a una norma di ragione.

L'uomo non è certo in grado di comprendere la causalità dell'intelligibile sul sensibile, ma non ha dubbi sull'esistenza e sulla realtà della legge morale che alla sua coscienza empirica si rivela come un *dato razionale* a cui *deve* conformare la condotta. Il rapporto astratto tra la legge morale e la volontà razionale nell'uomo, sottoposto agli impulsi della sensibilità, si pone come rapporto sintetico *a priori* tra la coscienza immediata del dovere e la volontà rivolta a realizzarlo contro il fine soggettivo della felicità.

Nella coscienza del dovere è implicita la coscienza della libertà. Se nessun altro motivo determinante il volere può a questo servire di norma all'infuori della legge morale, un tale volere non può esser considerato soggetto alla legge naturale dei fenomeni, ma dev'essere considerato libero. « Ogni essere, scrive Kant, che non può agire altrimenti che sotto l'idea della libertà, è per ciò stesso dal punto di vista pratico realmente libero ». Ciò significa che il soggetto umano, in conformità alla duplice natura di cui è costituito, obbedisce alla duplice legge della necessità e della libertà; significa ancora che è inevitabile il conflitto tra la legge inesorabile del dovere e le esigenze imprescindibili della natura sensibile; significa infine che il conflitto può e deve risolversi in favore della legge morale, bastando all'uopo la volontà *buona*, cioè la volontà determinata dal dovere. La possibilità di vivere eticamente non dipende da circostanze esteriori, sottoposte alla legge della causalità; neppure dipende dai risultati materiali raggiunti; essa è data colla ragione, colla rivelazione della legge alla coscienza, colla volontà buona. Vivere moralmente è sempre in potere di ciascuno e da questo punto di vista, scrive Kant, volere è veramente potere.

Ciò che ai nostri particolari fini importa qui rilevare è che la dottrina kantiana è costituita di principii razionali puri, il cui valore deve intendersi in rapporto a una realtà soprasensibile. Diversi in ciò dai principii razionali puri della matematica e della fisica, la cui validità è in rapporto all'esperienza ch'essi condizionano e nella quale trovano conferma.

La realizzazione dei principii etici se non è condizione della loro validità e verità, costituisce certamente la ragione e la finalità dell'uomo come essere sensibile. Ciò che nel mondo *archetipo*, scrive Kant, costituisce un atto unico fuori del tempo, nel mondo *ectipo* (sensibile) si distende in una serie indefinita di atti, in uno sforzo per la creazione progressiva del mondo morale. Ed è possibile per Kant una *fisica dei costumi* diretta a indagare il rapporto tra la legge morale e la sua realizzazione concreta nel corso della vita individuale e storica. Ciò però non ha a vedere colla scienza morale che è scienza di ciò che *deve* liberamente accadere, non di ciò che necessariamente accade, che impone come doverose azioni che forse non avranno mai luogo, che cerca nel mondo trascendente il suo oggetto e fondamento ultimo (1).

7. — Possiamo oramai utilmente chiederci il valore e il significato della dottrina kantiana del diritto. La possibilità della quale come scienza universalmente e apoditticamente valida dipenderà, come per ogni altra scienza, dal grado con cui essa si pone come costruzione sintetica *a priori*. Che il Kant sia stato chiaro ed esplicito in questa parte del suo sistema filosofico nessuno oserà affermarlo e non solo perchè il suo interessamento al particolare problema del diritto e dello Stato cade nell'ultimo periodo della sua attività e fu determinato da circostanze estrinseche più che da esigenze sistematiche, ma anche e sopratutto per la ragione rilevata dal Martinetti, per la natura cioè analitica del suo spirito che gli impediva di considerare la realtà nella sua gradazione di valori, nella sua unità e di ridurre concetti e problemi a precisa e particolare sistemazione (2).

Ma ciò non giustifica la svalutazione aprioristica della dottrina giuridica kantiana, quasi appendice non necessaria e non degna del suo sistema filosofico. Le pretese oscurità, incertezze, incoerenze della *Rechstlehre*, quando non sono il frutto di incomprensione, devono intendersi, chiarirsi, risolversi alla luce dell'intero sistema kantiano, che doveva logicamente e non solo artificiosamente, come per lo più si crede, metter capo a una metafisica dei costumi e a una dottrina del diritto e dello Stato. La quale è intimamente legata al movimento di pensiero iniziato dal Grozio, che, attraverso il Leibniz e il Wolf, il Kant conobbe nella duplice direzione empirica e dogmatica. La posizione del Kant è qui come altrove di supera-

(1) Aderiamo sostanzialmente all'interpretazione che il Martinetti ha dato della dottrina morale kantiana. Cfr. MARTINETTI, *Sul formalismo della morale kantiana*, in *Miscellanea di Studi* pel cinquantenario dell'Accademia Scientifica e Letteraria di Milano, Milano, 1911. Cfr del Martinetti: *E. Kant* nel 2° centenario della nascita, in "La Vita internazionale", 1924; *Antologia kantiana*, Paravia, [1925], c. 6-7. Cfr. anche nella stessa tendenza PAULSEN F., *Kant*, tr. sulla 4ª ediz. ted. (1904), in collezione: *I grandi pensatori* di R. Sandron, Palermo, Lib. II. c. I.

(2) Cfr. MARTINETTI, *Sul formalismo* ecc. cit., p. 9.

mento e di sistemazione. La sua dottrina giuridica conchiude un'età e costituisce il punto di partenza di ogni metafisica futura intorno al diritto.

8. — La dottrina del diritto è per Kant *vera e propria scienza*? E' scienza teoretica o pratica? In quale rapporto essa sta con la vita morale, con la realtà empirica, con la realtà intelligibile? Non sembra dubbio che per Kant la scienza del diritto sia una vera e propria scienza, suscettibile di essere costruita sinteticamente *a priori*, di porsi come un sistema di principii razionali non derivati dall'esperienza (1). Il Kant non lascia occasione per esprimere il poco conto in cui teneva la conoscenza empirica del diritto (2). E' dubbio se per Kant la conoscenza storica del diritto possa accogliere giudizi intellettivi e assorga a dignità di scienza. Contro la possibilità di ridurre a unità sintetica *a priori* la storia del diritto, mediante l'applicazione delle categorie di relazione, sta la natura psichica dei fatti costituenti l'esperienza giuridica. Per Kant la psicologia e le discipline che su di essa si fondano non possono considerarsi come scienze poichè non possono superare il momento descrittivo. Il loro oggetto non essendo suscettibile d'intuizione sp[illegible]ale non può essere determinato *a priori*, nè può ridursi a unità sin[illegible]ica razionale. Ricorrono nella vita storica del diritto stati ed elementi soggettivi che riflettono un meccanismo causale interiore non riducibile alle forme razionali pure di esistenza.

D'altra parte Kant ammette esplicitamente una *Metaphys k des Rechts*, come « ein aus der Vernunft hervorgehendes System » e afferma solennemente che « alle Rechtssätze sind Sätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze (dictamina rationis) » e altrove eleva a postulato la possibilità da parte della ragion pratica di costruire *synthetische Rechtssätze a priori* (3). E' lecito il dubbio se Kant, accennando a una metafisica del diritto, volesse, per analogia alla metafisica della natura, intendere la possibilità di costruire un sistema di principii necessari teoreticamente per comprendere e unificare l'esperienza giuridica, oppure, come per l'etica, egli intendesse dare norma pratica e direzione ideale all'operare giuridico. In questo secondo caso i principii giuridici dovrebbero essere la forma di una realtà intelligibile e rinviare a una giustizia trascendente, mentre nel primo caso

---

(1) Cfr. B. BEYER, *Inwiefern ist die Rechtswissenschaft eine Wissenschaft im Sinne Kants?* in *Arch. f. syst. Phil.*, XXV, 1920, pp. 183-188.

(2) « Eine bloss empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! dass er kein Gehirn hat ». Cfr. KANT, *Metaph. d. Sitten.*, I T. *Rechtslehre*, ed. Vorländer, Leipzig, 1907 (2te Aufl.), p. 34. — « Solo nei principii scrive Kant, è il secreto per ovviare alla infinita molteplicità delle leggi ». Cfr. *Critica della ragion pura*, tr. Gentile-Lombardo-Radice, Bari, 1910, I, p. 283. E nella *Logica* (tr. fr. cit., p. 23) il Kant afferma che se il giureconsulto non conosce che storicamente la giurisprudenza, è incapace di render giustizia e ancor più di legiferare.

(3) Cfr. KANT, *Metaph. d. Sitten*, ed. cit., Vorrede, *Rechtslehre*, § 6 (p. 61), § 7 (p. 64) (Traduz. ital. Vidari, ed. Paravia).

il fine ultimo dell'attività giuridica sarebbe pur sempre un fine empirico, e la forma regolatrice del volere nei suoi rapporti esterni non sarebbe veramente formale, ma esprimerebbe una esigenza razionale dell'esperienza. Noi incliniamo a credere che Kant mirasse sopratutto a costruire una scienza del diritto avente valore teoretico, destinata cioè a porre le condizioni alle quali è possibile pensare l'esperienza giuridica. Devesi d'altra parte riconoscere che la considerazione teoretica del diritto non impedì, come vedremo, al Kant di rappresentarsi l'ideale di una giustizia destinata a realizzarsi in un regno assoluto di fini.

9. — Nella *Prefazione* alla *Metafisica dei Costumi* Kant ha cura di rilevare che il concetto del diritto, pur non derivando dall'esperienza, deve a questa riferirsi, e nega la possibilità di un sistema metafisico del diritto, perchè esso presuppone la considerazione dell'esperienza nella sua totalità e nella indefinibile molteplicità delle sue manifestazioni. Donde la necessità di limitarsi per la dottrina del diritto, come già per la scienza della natura, a porre dei *metaphysische Anfangsgründe,* cioè dei principii generali che servono a dare una sistemazione approssimativa alla pratica (1). E' chiara l'intenzione di Kant di intendere i principii razionali in rapporto con la vita empirica del diritto pur avendo cura di distinguere « das, was Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis est ».

Che il Kant abbia costruito la dottrina del diritto astraendo da qualsiasi presupposto metafisico e con la mente rivolta alla esperienza risulta dalla stessa soluzione data al problema giuridico. Il quale si presenta a lui come esigenza teoretica di determinare *a priori* le condizioni alle quali è possibile concepire la coesistenza delle libertà esteriori, cioè la coesistenza di attività astratte da qualsiasi presupposto soggettivo, secondo una legge di ragione. E' perfettamente concepibile una pluralità di forze diverse che si dispongono in un sistema di equilibrio secondo leggi che la meccanica può con apodittica certezza determinare. Analogamente il diritto è la risultante di libertà esteriori coesistenti secondo leggi razionali. La sintesi giuridica fondamentale è costituita da un lato da soggetti considerati nelle loro relazioni estrinseche, dall'altro da norme di ragione dirette a mantenere la coesistenza. Termine medio unificatore dei soggetti e della norma è il concetto di libertà esterna. In questa nozione del diritto nessun elemento si riscontra che sia derivato dall'esperienza, o che rinvii a una realtà metafisica. I soggetti del diritto perdono ogni valore umano, sono concepiti come attività che agiscono tra loro così da formare un ordine esteriore, esat-

---

(1) Perciò dichiarava che adotterà il metodo di esposizione seguito nell'opera anteriore intitolata: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786). Tale metodo consiste nel porre nel *testo* i principii di diritto concernenti il sistema razionale, e rinviare in *nota* casi di pratica giuridica. Cfr. KANT, *Met. d. Sitten* Vorr

tamente determinabile *a priori*. La libertà esterna è libertà di movimento limitata meccanicamente dall'ugual libertà altrui.

10. — L'ordine giuridico si pone pertanto come un ordine essenzialmente coattivo. La coazione non si aggiunge al diritto, non postula un potere esterno, superiore, ma scaturisce dalla natura stessa del diritto che è forza tra altre forze e partecipa della rigidità e inesorabilità delle leggi meccaniche. Il Kant stesso si rappresenta il sistema del diritto come un sistema di coazione reciproca universale in pieno accordo con la libertà di ciascuno. Mediante l'equivalente concreto della coazione possiamo *costruire* il concetto del diritto e rappresentarlo « in einer reinen Anschauung *a priori* » così come possiamo per analogia rappresentarci « freier Bewegungen der Körper unter den Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung » (1). In altre parole la legge meccanica dell'azione e reazione non impedisce la possibilità di movimenti liberi dei corpi, così come è possibile concepire la libertà di individui in un sistema di coazione universale e reciproca.

Il Kant stesso si rappresenta la nozione del diritto (*rectum*) geometricamente come una linea retta che esclude il curvo e l'obliquo. E' infatti nella natura della linea che tra due punti dati non vi possa essere che una sola linea retta: mentre se due linee si incontrano o si tagliano, solo la perpendicolare rappresenta la linea che taglia lo spazio in due parti perfettamente eguali e non inclina nè da una parte, nè dall'altra. « Nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das *Seine* einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet verden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern kann » (2). In altre parole, mentre l'etica non comporta la determinazione quantitativa dei doveri e abbisogna di una certa larghezza di criteri, la scienza del diritto è in grado di determinare con esattezza matematica il *suum* di ciascuno. Perciò il *jus aequum* che non si lascia ridurre a « festen Grûndsätze », che esclude l'esigibilità, nè può esser coattivamente imposto, il Kant elimina dalla sua dottrina del diritto naturale e lo confina come « jus aequivocum » negli « Intermundia » di Epicuro (3).

11. — L'analogia tra la scienza del diritto e la matematica non era per Kant estrinseca e simbolica, ma intima e perfetta. Nei *Prolegomeni* aveva scritto che l'analogia « non esprime, come generalmente s'intende, una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili ». E come

(1) Cfr. KANT, *Rechtslehre, Einl.*, § E.
(2) Cfr. KANT, *Rechts. Einl.*, § E.
(3) Cfr. KANT, *Rechts. Anhang zur Einl.*, I.

esempio arrecava l'analogia fra i rapporti giuridici delle azioni umane e i rapporti meccanici delle forze motrici. « Io non posso, egli scrive, fare alcunchè verso un altro senza dargli il diritto di fare, nelle stesse condizioni, lo stesso verso di me; appunto come nessun corpo può agire con la sua forza motrice su di un altro corpo senza essere con ciò causa che l'altro gli opponga una reazione in misura eguale » (1). Diritto e forza meccanica sono cose dissimili, ma nel loro rapporto presentano una somiglianza perfetta.

La sintesi giuridica viene pertanto ad essere una sintesi meccanica esterna, non sostenuta da condizioni etiche, ciò che il Kant esprime dicendo che nel mondo giuridico la conformità dei voleri alla legge è *legalità* e l'obbligatorietà della norma è inscindibile dal concetto di coazione. E a misura che la scienza del diritto tende nei suoi postulati fondamentali ad astrarre da presupposti psicologici, a irrigidire, a meccanizzare mediante la coazione e l'esteriorità il rapporto giuridico, essa si distanzia dalle scienze dello spirito per assumere forme e metodi propri delle scienze fisiche e matematiche.

Dopo ciò siamo indotti a credere che la dottrina del diritto è per Kant un prodotto della ragion pura piuttosto che della ragion pratica e deve annoverarsi tra le scienze teoretiche meglio che tra le scienze etiche e deontologiche. E se si pensa che l'applicazione dei criteri e dei metodi matematici misura per Kant la validità teorica del sapere e il grado della sua perfezione, la scienza del diritto viene a trovarsi in una condizione di favore rispetto alle altre discipline morali potendo costruire con precisione matematica e *a priori* i suoi concetti.

12. — Di qui il carattere formale che solitamente si riconosce ai principii giuridici kantiani. Su di che bisogna intenderci per non cadere in errori di interpretazione del pensiero di Kant. I principii giuridici sono formali non nel senso ch'essi non sono in rapporto con l'esperienza, ma nel senso che essi, mentre astraggono dall'esperienza, la presuppongono necessariamente. Come la matematica, secondo la geniale concezione di Kant, costruisce sinteticamente i suoi concetti *a priori*, astraendoli dalle intuizioni sensibili corrispondenti, così la scienza del diritto astrae il rapporto giuridico dai presupposti soggettivi ed empirici e costruisce sinteticamente *a priori* il sistema dei principii giuridici. I quali mentre si pongono come condizioni formali di qualsiasi esperienza giuridica, non possono intendersi se non in rapporto alle intuizioni sensibili corrispondenti. Perciò non giustificato è il rimprovero mosso a Kant che egli nell'atto stesso in cui dichiara di fondare una scienza del diritto interamente *a priori*, attinge di continuo

(1) Cfr. Kant, *Proleg.*, ed. cit., § 58, p. 134

all'esperienza; perchè i concetti giuridici sono costruiti dalla ragione, ma in rapporto coll'esperienza, di cui non sono che le forme astratte. E come le scienze matematiche non perdono il loro carattere di scienze sintetiche *a priori* da ciò che le loro costruzioni concettuali presuppongono le intuizioni sensibili, analogamente la scienza del diritto postula l'esperienza di cui i concetti giuridici sono le forme *a priori*. L'apriorismo giuridico kantiano significa solo che noi possiamo costruire *a priori* le forme che servono a intendere e a regolare l'esperienza: solo per ciò e nei limiti di essa le conoscenze giuridiche, come quelle della matematica, hanno valore oggettivo universalmente valido.

Il Kant stesso ha ravvicinato le costruzioni giuridiche a quelle matematiche. Come, scrive Kant in un passo quasi dimenticato, le matematiche procedono alla determinazione delle proprietà dei loro oggetti non per *deduzione* da concetti puri, ma per *costruzione* di concetti in accordo con gli oggetti in concreto, così la scienza del diritto si costruisce dal concetto concreto di coazione meglio che non si deduca dalla nozione astratta e formale del diritto (1). Per ciò la considerazione della coazione non significa derivazione empirica della nozione del diritto, perchè nella scienza del diritto, come nella matematica, lo spirito non astrae un dato da altri dati, ma procede sinteticamente *astraendo* dal dato empirico, cioè *costruendo* mentalmente nell'intuizione empirica della coazione il concetto giuridico corrispondente. La coazione compie in ordine al concetto del diritto la funzione delle intuizioni sensibili rispetto alla costruzione dei concetti matematici e rende possibile l'applicazione in seno alle scienze giuridiche dei concetti e dei metodi delle matematiche.

L'analogia con la matematica non esclude il carattere pratico della scienza del diritto (2). I cui principii anche se suscettibili di determinazione teoretica, si impongono coattivamente alla volontà nelle forme e coi caratteri di una legislazione esteriore. Razionalità significa per il diritto coattività e la coazione dà ad esso valore e significato deontologico.

Per ciò l'ordine giuridico non può confondersi con l'ordine naturale. Natura è per Kant realtà data e appresa dall'intelletto; diritto è realtà posta dalla ragion pratica ed è realtà di ragione anche se attuata nelle forme della naturalità, cioè esteriormente e coattivamente. La naturalità pertanto della scienza del diritto, per cui questa può accogliere metodi e criteri delle scienze esatte, deriva dalla considerazione della condotta nel suo aspetto fi-

(1) Cfr. KANT, *Rechts. Einl.*, § E (in aggiunta al testo)

(2) Kant riconosce che anche la geometria ammette norme pratiche sul presupposto che si possa fare una cosa e si debba farla in vista di uno scopo. (Cfr. *Critica della rag. prat.*, ed. Alcan, 1906, lib. I, § 7, p. 50): Le norme etiche comandano incondizionatamente Anche le norme giuridiche sono imperativi assoluti, ma per imporsi a volontà eteronome devono fondarsi sulla coazione e come tali partecipano del carattere naturalistico che è proprio delle norme tecniche e degli imperativi ipotetici.

sico, dalla attuazione delle sue norme mediante la coazione esteriore. Ma nelle sue ragioni profonde il diritto vuol essere non legge, ma norma dell'esperienza, ed esprime l'imperativo categorico di entrare in rapporto coi nostri simili in condizioni tali che a ognuno sia garantito il *suo* contro l'azione di ogni altro.

13. — Se non che il *suo* che il diritto a ciascuno garantisce (e non attribuisce, secondo l'antica formula ulpianea) non è posto dalla ragione, ma dalla esperienza (1). Il *suo* giuridico si identifica per Kant con la libertà empirica esterna, la quale solo impropriamente può chiamarsi diritto *innato*, mentre essa è piuttosto la condizione stessa del diritto (2). Il *suo* è concetto empirico perchè si lega alla individualità e non alla personalità dell'uomo, cioè si lega all'uomo nel senso che persegue fini soggettivi. Perciò l'apriorismo giuridico di Kant non è senza un implicito, necessario riferimento all'esperienza, tanto che è generalmente mossa a Kant l'accusa di aver avuto costantemente presenti le esigenze della realtà empirica nella formazione della sua dottrina giuridica. Ma l'accusa si converte per noi in un merito di Kant che ebbe vivo il senso della giuridicità e delle condizioni non solo formali, ma materiali che la rendono possibile e la giustificano. L'uomo chiamato a operare giuridicamente non è uomo veramente libero ma è l'uomo dominato dall'egoismo, immerso nella sensibilità, sottoposto alla legge della causalità naturale. Con espressione moderna si potrebbe denominare uomo *economico*. Un uomo siffatto è un essere amorale e intende la libertà negativamente, come indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro (3). E non solo è amorale l'uomo giuridico di Kant ma antisociale, perchè non può concepirsi comunione spirituale tra

(1) Il Kant osserva che il *suum cuique tribuere* non va inteso nel senso che si debba dare a ciascuno il *suo*, perchè non si può dare ciò che già si possiede. Piuttosto va inteso nel senso che è dovere giuridico (*Rechtspflicht*) e quindi *lex justitiae* entrare « in einem Zustand, worin jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann ». Cfr. *Einteilung d. Rechts*. A e di nuovo in *Rechtsleh.*, § 41.

(2) Secondo Kant non esiste che un solo *diritto innato*, la libertà, ed è innato perchè la libertà spetta all'uomo in conseguenza della sua *Menschheit* e non presuppone atto giuridico speciale per la sua esistenza. Propriamente parlando tutti i diritti sono *acquisiti*, perchè implicano la nozione di rapporto tra le volontà esteriori. La libertà, meglio che un diritto, è la condizione per la quale sono possibili i diritti in generale. Essa sta al diritto come le forme *a priori* della sensibilità e dell'intelletto stanno al fatto della conoscenza. Cfr. KANT, *Einleit.* ecc. cit. *B*; cfr. anche nello stesso senso K. FISCHER, *Gesch. d. neu. Phil.*, Bd. V. *I. Kant*, II Teil, p. 131, 5te Auf., Heidelberg, 1910.

(3) Il Kant definisce la libertà giuridica « Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür »: è cioè indipendenza dal potere costrittivo di un altro. Non vi è dubbio sul carattere empirico di questa libertà sottratta a qualsiasi motivazione morale, legata alle esigenze della nostra natura sensibile. Tale libertà è così poco morale per Kant ch'egli la intende anche in termini di coazione uguale e reciproca, come padronanza dell'individuo su di sè, come diritto ad essere considerati onesti anche se l'onestà vera difetta, come diritto alla menzogna pur che da questa non derivi danno agli altri. — Cfr. KANT, *Einteilung* ecc., ed. cit. B, e nota esplicativa. Nello stesso passo Kant rileva che il diritto innato di libertà può utilmente opporsi contro le richieste infondate o non provate dell'attore

esseri che perseguono fini materiali. Unica forma di coesistenza possibile è quella esteriore risultante dalla legge meccanica di azione e reazione che permette il libero movimento di ciascuno nei limiti imposti dall'ugual libertà di movimento da parte degli altri.

La nozione kantiana del diritto conteneva implicite le condizioni di una nuova dogmatica del diritto. Nella preoccupazione di intendere la dottrina kantiana alla luce di esigenze metafisiche ed etiche si trascurò di rilevare in essa il nuovo criterio di interpretazione e di sistemazione dell'esperienza giuridica, il nuovo significato che i concetti di volontà, di rapporto, di norma, di coazione assumevano nei riguardi del diritto.

La volontà che si esplica liberamente nei rapporti esterni in vista di fini soggettivi non è ancora per Kant volontà giuridica. Egli non confonde, come l'Hobbes e il Locke, la sfera di ciò che uno può *naturalmente* fare, con la sfera di ciò che si può giuridicamente fare. La sfera del lecito non si identifica con la sfera del diritto soggettivo. L'atto unilaterale di volontà è condizione di diritto, ma non genera un vero e proprio diritto il quale implica un rapporto tra due voleri. Il diritto soggettivo, cioè il lecito giuridico, può intendersi solo nei limiti dell'ugual diritto altrui. Donde la necessità di un ordine giuridico oggettivo di ragione che delle volontà coesistenti costituisca la norma.

Molto si può discutere sul valore e sul significato della legge universale che il Kant invoca come norma regolatrice delle libertà esterne. Che tale norma esprima nella nozione del diritto una esigenza razionale e universale non v'è dubbio; ma devesi a nostro credere escludere ch'essa tenda a unificare le volontà empiriche in uno scopo più alto e umano, che essa tenda a subordinarle a una esigenza etica, mentre ai fini della determinazione del *jus strictum* e della giustizia *commutativa*, la norma di ragione è norma essenzialmente limitativa e negativa, in quanto esaurisce la sua razionalità nel porre le condizioni alle quali è possibile il diritto soggettivo, cioè le condizioni alle quali è possibile pensare la coesistenza tra volontà empiriche. E' bene ricordare che la nozione del diritto non è da Kant condizionata all'idea di Stato e di società civile e che nella determinazione della nozione del diritto egli considera l'uomo come individuo e non come membro di una comunità. Nella quale l'uomo *dovrà* entrare, ma per garantirsi contro la malvagità potenziale degli uomini, contro la *possibile* violenza, o, come il Kant anche si esprime, per attuare le condizioni di una giustizia *distributiva* (1).

---

(1) Cfr. KANT, *Rechtslehre*, § 42. — Quivi il K. afferma esplicitamente che il fondamento del dovere di entrare nello stato civile deriva *analiticamente* dalla nozione del *diritto* nei rapporti esterni in opposizione allo stato di *violentia* che è sempre implicito nello stato di natura e invoca l'aforisma: « Quilibet praesumitur malus donec securitatem dederit oppositi ». — Perciò Kant chiama anche lo stato prepolitico in cui nessuno è sicuro del *suo* contro la violenza, uno stato non giurídico.

La dottrina della coazione è il necessario coronamento della nozione kantiana del diritto. Solo in quanto è coattivo, il diritto è possibile come facoltà di agire nei limiti dell'ordinamento giuridico, cioè nei limiti imposti dalla legge dell'eguale libertà. Diritto e coazione sono per Kant termini equivalenti e convertibili. La stabilità di un sistema giuridico, non sostenuto da forze morali, può concepirsi solo sul presupposto che ogni volere, qualunque sia il movente che lo spinge a operare, sia contenuto nei limiti imposti dalla legge di coesistenza senza la possibilità di sottrarvisi. Perciò l'uomo che opera giuridicamente, solo giuridicamente, opera costrettovi dall'*a priori* della coazione che determina per ciascuno, con misura assoluta, la sua libertà esterna, il suo diritto soggettivo, così che non ne sia tolta o diminuita la libertà e il diritto degli altri (1). Chi non può costringere non può pretendere. Il diritto si determina in funzione dell'obbligo che gli altri hanno di rispettarlo.

Quanto più Kant irrigidiva la nozione del diritto, e lo concepiva nelle forme del *jus strictum*, sciolto da qualsiasi presupposto etico, tanto più doveva accentuare il valore e la necessità della coazione esterna. Il Kant non cadde nell'errore di Hobbes di far sorgere il diritto dall'arbitrio e dalla forza dell'individuo. La coazione kantiana non serve ai fini soggettivi delle volontà che vengono tra loro in rapporto, ma serve alla norma di ragione che regola l'esplicazione degli arbitri. Solo in quanto è forza diretta e regolata dalla ragione impersonale la coazione è forza assoluta e inderogabile.

14. — A questo punto possiamo chiederci se il Kant in ordine al problema del diritto debba ascriversi tra i seguaci dell'indirizzo empirico o dogmatico, tra i filosofi della libertà o dell'autorità. A noi sembra evidente lo sforzo di Kant per superare empirismo e razionalismo nella determinazione del concetto del giusto, per intendere il diritto come sintesi di libertà e coazione. Empiricità nell'intendere l'uomo e la libertà giuridica, razionalità nel segnare la misura della sua esplicazione. Nel rappresentarsi la natura e le conseguenze della libertà empirica, cioè della volontà determinata dalla legge dell'utile e della felicità, Kant partecipa del pessimismo di Hobbes e di Rousseau e con essi sembra credere che solo per la coazione è possibile instaurare un ordine razionale tra esseri che operano sotto l'azione di moventi irrazionali. « Non est justus quisquam » ripete Kant con S. Paolo nella *Religione nei limiti della ragione*. Il pessimismo che l'esperienza gli suggeriva doveva inclinarlo a intendere il diritto in funzione di

(1) Cfr. in tal senso anche il Cantoni (*E. Kant*, Milano, 1884, vol. II, p. 289 e seg.) che è il più vicino alla nostra interpretazione del pensiero giuridico di Kant. Anch'egli esclude qualsiasi dipendenza e rapporto tra il diritto e la morale (Cfr. ivi p. 370), e mette in rilievo l'accordo sostanziale tra Kant e Hobbes (p. 337), nel che non concordiamo, come avremo occasione di rilevare in seguito.

forza e di autorità. Per le quali la libertà naturale da potere cieco e disordinato diventa forza regolata da una norma razionale. Il diritto si pone pertanto come la forma pura di una attività empirica.

D'altra parte Kant, malgrado l'identificazione del diritto colla coazione, meglio dei teorici del diritto naturale, merita il nome di filosofo della libertà. Questa fu presente al Kant non solo nel suo significato razionale e morale come autonomia del volere, ma anche nel suo significato naturale ed economico, come esplicazione dell'individualità in vista di beni soggettivi. Tale esplicazione non può aver luogo senza interferenze tra gli individui, le quali la ragione è in grado di regolare con criterio sicuro sostenuto dalla forza fisica. Kant non partecipa alla fiducia del Locke nell'egoismo illuminato e regolato dalla ragione, e neppure ha la fede del Leibniz nella forza e autorità della ragione contro le intemperanze dell'egoismo. D'altra parte non segue l'Hobbes e il Rousseau nel negare la libertà naturale e nel creare, sul disconoscimento di imprescindibili esigenze della natura sensibile dell'uomo, l'ordine politico come organo di ragione, come condizione di bene, di verità, di giustizia. Kant non vuole il dispotismo nè della ragione, nè del senso, non quello personale di Hobbes, non quello impersonale democratico del Rousseau (1).

Sviluppando una corrente di pensiero che mette capo al Grozio e più esplicitamente al Thomasius, Kant concepisce il diritto indipendentemente dallo Stato, e considera la coazione non come elemento estrinseco al diritto e attuata dallo Stato, ma come intrinseca ed essenziale al diritto stesso. Con ciò il Kant sottraeva implicitamente la libertà naturale all'arbitrio dello Stato, ne limitava coattivamente l'esplicazione mediante il diritto. Il meccanismo stesso delle libertà assicura a ciascuno una sfera inviolabile di attività, di cui il diritto costituisce ad un tempo il limite e la garanzia. Diritto e libertà naturale si pongono per tal modo come termini indissolubili, poichè libertà di individui che perseguono il loro utile particolare non può concepirsi se non nei limiti del diritto, che nessuno può violare senza provocare una reazione uguale e contraria che ristabilisca l'equilibrio della libertà e degli interessi. Con ciò la duplice antitesi di libertà e coazione, di diritto e Stato, che ai giusnaturalisti sembrava non potersi risolvere se non col sacrificio dell'uno o dell'altro termine, era superata da Kant nella nozione stessa del diritto che è sintesi *a priori* di libertà empirica e di coazione razionale.

Come libertà e diritto si svolgano per Kant nei diversi stati o gradi

(1) Anche il Martinetti (*Antologia* ecc., cit., p. 305) riconosce che la dottrina giuridica kantiana è liberale nel senso « che essa esige che la libertà dell'individuo sia rispettata il più che sia possibile e solo coartata quel tanto che è necessario perchè sia riducibile con tutte le altre sotto una legge comune, ossia perchè costituisca almeno esteriormente una volontà e azione comune ». Naturalmente qui il M. vuol riferirsi alla libertà empirica che si esplica in vista di fini soggettivi

di coesistenza (stato di natura, stato civile, stato cosmopolitico) in corrispondenza alle tre forme particolari di giustizia (*justitia tutatrix, commutativa distributiva*) e di legge giuridica (*lex justi, juridica, justitiae*) non è qui il caso di rilevare, essendo questo nostro saggio limitato a determinare la natura specifica della scienza del diritto nel suo postulato fondamentale.

15. — Non meno singolare è la posizione di Kant in ordine al rapporto tra il diritto e la morale. Prima di lui le opinioni al riguardo erano varie e contrastanti. Gli uni, con Hobbes e Rousseau, avevano posto ogni sforzo per togliere l'opposizione pericolosa e sediziosa tra morale e diritto, subordinando quella a questo; altri, come il Leibniz e il Wolff, miravano a ricomprendere la vita giuridica nella più alta e vera realtà morale; altri infine, come il Thomasius, distinguevano i precetti etici e giuridici con criterio empirico, sul fondamento dell'oggetto e del fine diverso. Il pensiero di Kant su questo punto è motivo di dubbi e di discussioni. Secondo una opinione largamente diffusa l'attuazione della legge morale costituisce il punto centrale della speculazione kantiana. Ad essa dovrebbero subordinarsi, come a esigenza suprema, tutte le inferiori forme di finalità e di attività umana. In particolare si sostiene che per Kant l'ordine giuridico è forma prima e ancora imperfetta di vita morale, che esso è mezzo e condizione per sollevarsi dai fini empirici ai fini etici (1).

Sopratutto si insiste sul concetto di « allgemeines Gesetz » che il Kant eleva a norma regolatrice degli arbitri. Attraverso tale concetto si pretende che Kant abbia voluto sottoporre le volontà empiriche al principio etico del riconoscimento della dignità umana. La razionalità e universalità dell'ordine giuridico oggettivo dovrebbero esprimere l'esigenza etica di trascendere l'egoismo dei voleri, di farli coesistere secondo una legge universale di libertà razionale.

Non crediamo che tale interpretazione del pensiero giuridico kantiano risponda a verità. Non era nell'intendimento di Kant stabilire un qualsiasi rapporto tra la morale e il diritto, di degradare gli imperativi giuridici a norme tecniche, a imperativi ipotetici rispetto al fine più alto della moralità. Come nella vita teoretica la realtà sensibile e la realtà intellettiva si distinguono, secondo Kant, non solo quantitativamente, per il grado di chia-

(1) Tale dottrina difese anche ultimamente il Martinetti nella sua ottima *Antologia Kantiana* (Torino, 1925, p. 293): « Il diritto, scrive, consideralo nella sua perfezione ideale, cioè nella sua più perfetta natura di strumento della vita morale, è lo stabilimento delle migliori condizioni possibili esteriori per il realizzamento della vita morale interiore: quindi il regno della libertà esteriore in vista del regno della libertà interiore. Da questo punto di vista il filosofo, considerando il diritto nel suo rapporto con la vita morale, può porre come suo principio supremo a priori il principio della concordanza delle condizioni esteriori con le esigenze interiori, cioè il principio della massima libertà possibile esteriore in vista della possibilità della libertà interiore ». Cfr. nello stesso senso la monografia di C. Goretti, *Il carattere formale della filosofia giuridica kantiana*, Milano, 1922, c. III.

rezza e di evidenza delle conoscenze, ma qualitativamente, per cui non è possibile concepire col Leibniz il graduale passaggio dall'una all'altra, così tra la vita morale e la vita giuridica Kant non ammette passaggio di sorta, non rapporto di mezzo a fine, ma indipendenza reciproca, soluzione di continuo che può arrivare al contrasto, all'opposizione. Morale e diritto, in conformità alla tendenza dualistica che informa tutta l'opera kantiana, sono estranei l'uno all'altro, si ignorano, si svolgono in campi chiusi e opposti. Mentre l'attività morale affonda le sue radici nell'intimità della coscienza e quivi trova le condizioni di vita e di sviluppo, l'attività giuridica nel significato kantiano tende a astrarre da qualsiasi substrato psicologico della condotta, a concepire gli uomini come forze in rapporto di azione e di reazione tra di loro che solo un sistema di mezzi coattivi regolati da leggi costanti riesce a mantenere in equilibrio.

Si aggiunga che l'attuazione della legge morale non può farsi dipendere da condizioni estrinseche. La perfezione etica è tutta e solo nella volontà buona e questa può sussistere anche se manca l'ordine giuridico esteriore (1). Il quale è una esigenza di ragione, ma al fine specifico della coesistenza, e questo fine non riguarda la possibilità della vita morale, cioè della volontà buona, ma solo la possibilità della vita collettiva. Il dovere di entrare in società co' nostri simili è un dovere giuridico, non etico, ed è dovere assoluto, come tale non può farsi dipendere da condizioni di sorta, fossero anche condizioni morali. Nè le sorti della morale hanno da temere dalle inesorabili esigenze della *salus publica*, che implicano possibilità di azioni in contrasto colla rigidità della coscienza morale, poichè questa trae valore e significato dalla conformità del volere alla realtà intelligibile, nè è soggetta alle mutevoli contingenze della realtà empirica. Perciò è possibile, sul terreno empirico, il sacrificio del fine etico al fine giuridico: ma nei rapporti colla realtà noumenica, ciò che solo conta agli effetti morali, l'adempimento del dovere è sempre possibile, non ammette deroghe, e si illumina di luce più viva quanto più è ostacolato e perseguitato. La *salus publica* si impone anche al Kant come una esigenza imprescindibile della vita in comune. La quale, non devesi dimenticare, è, ai fini del diritto, regolamento di interessi, di egoismi, è disciplina coattiva degli elementi irrazionali della nostra natura, sui quali la voce interna del dovere non ha che una debole efficacia.

Non è dubbio che Kant vuol regolata la vita giuridica da una legge universale di ragione. Egli definisce il diritto per l'insieme delle condizioni per le quali è possibile l'unione degli arbitri « nach einem allgemeinen Gesetze

(1) Nella *Religione nei limiti della ragione* K. parla (Parte III, sez. I, c. 1) di uno *stato di natura morale* in contrapposizione allo *stato di natura giuridico*. In q[illegible] etico è attuato individualmente, astraendo da qualsiasi comunione di vita con gli altri uomini. La quale comunione costituisce un dovere solo ai fini religiosi della vita

der Freiheit ». Qui il Kant ha di mira il rapporto tra il diritto soggettivo e il diritto oggettivo, ossia il rapporto tra la libertà particolare e la libertà comune e uguale per tutti. Mentre a determinare quella basta la naturale tendenza alla felicità, a determinare questa è chiamata la ragion impersonale, scevra di passione, preoccupata solo di porre le condizioni di una pacifica convivenza, al sicuro dalla violenza. Non per ciò Kant vuol subordinare la nozione del *jus strictum* a un principio morale, poichè ha cura di affermare che la libertà comune espressa in una legge che vale per tutti non può intendersi che in termini di coazione. A questa, non già a forze morali, affida da ultimo il Kant le sorti della vita giuridica, cioè della vita considerata ne' suoi rapporti esterni come esplicazione di libertà empirica.

La separazione pertanto del diritto dalla morale è inerente al principio giuridico fondamentale che si fonda sul presupposto della libertà esterna, cioè non morale. Solo per ciò la scienza del diritto è scienza veramente autonoma, ha un suo specifico compito, dispone di principii proprî posti dalla ragione come condizione di ogni possibile esperienza giuridica. L'imperativo morale è forma di una realtà intelligibile, da cui trae valore e significato: rispetto al mondo dell'esperienza è una esigenza ideale che non può mai essere interamente soddisfatta. L'ordine giuridico è forma della realtà sensibile, costituisce il limite necessario dell'attività appetitiva, non ha la pretesa di instaurare sull'ordine naturale un ordine morale, ma solo di rendere possibile la coesistenza esterna. Perciò più che una scienza normativa, la scienza del diritto è scienza limitativa della condotta. Ma a differenza del precetto etico, il precetto giuridico per la coazione che l'accompagna ha in sè le condizioni di una piena, perfetta realizzazione, così che si pone come un principio di ragione che non solo deve, ma può effettivamente realizzarsi. Il precetto etico deriva dal mondo intelligibile la possibilità della sua attuazione, il precetto giuridico deriva dalla coazione la necessità di attuarsi nel mondo sensibile. Entrambi sono esigenze formali della ragione; ma mentre l'uno è forma di una realtà assoluta, l'altro è forma di una realtà relativa in cui non può che coattivamente attuarsi.

La concezione del Leibniz che immagina una gerarchia di valori e di fini, una gradazione di realtà per cui da una fase inferiore di vita giuridica rappresentata dal *jus strictum* si passa a forme etiche superiori che ricomprendono e unificano sotto i loro fini e le loro norme la vita giuridica, deve apparire lontana dal pensiero di Kant. Il quale elimina dal suo sistema lo stesso concetto leibniziano del *jus aequum*, cioè il diritto che nella mente del Leibniz vuol essere l'espressione della coscienza etica e sociale, che presiede in particolare ai rapporti domestici e civili e determina il *suum* di ciascuno con criterio di proporzionalità qualitativa (1). Per Kant il di-

(1) Il Kant parla del *jus aequum*, ma in senso giuridico, non etico. Colui che « aus die-

ritto non ha per fine di moralizzare i rapporti umani; qualsiasi considerazione etica mentre disturba il rigido gioco dell'azione e reazione da cui sorge, ne ostacola la determinazione *a priori*. Perciò sembra compiacersi di accentuare il dualismo, di contrapporre la libertà alla coazione, le esigenze della coscienza morale al meccanismo della vita giuridica.

16. — La vita giuridica sciolta da qualsiasi esigenza e finalità etica può apparire, nella nostra interpretazione del pensiero di Kant, priva di luce e di calore, chiusa in un meccanico regolamento delle azioni esterne, spogliata di ogni carattere di umanità, non degna del grande filosofo della libertà. Senonchè una duplice serie di considerazioni deve esser tenuta presente per una integrale valutazione della filosofia pratica di Kant. Anzitutto l'irriducibilità dell'ordine giuridico all'ordine morale significa solo che quello non ha implicita l'esigenza etica, e come non è condizione necessaria della moralità, così non è da questa condizionalo. Ma non si può escludere la possibilità di un accordo tra morale e diritto, tra volontà morale e giuridica, in vista del progresso materiale e morale dell'umanità. L'opposizione tra il senso e la ragione non è nè assoluta, nè necessaria. Kant stesso non esclude l'incontro della felicità e del dovere. Molto meno poteva negare da una parte che la solidità dell'ordine giuridico è in ragione della diffusione e validità dei sentimenti morali; d'altra parte che l'unificazione anche solo esteriore dei voleri e delle azioni favoriva e preparava quella comunione interiore che è compito della legge morale attuare.

Devesi in secondo luogo avvertire che l'accordo tra morale e diritto diventa esigenza imprescindibile in una realtà soprasensibile. Non fu abbastanza rilevato che la scienza del diritto kantiano si integra con una metafisica nella quale i due fondamentali aspetti dell'attività pratica umana si ricongiungono in una sintesi suprema. Esigenze logiche e pratiche dovevano portare Kant ad affermare l'esistenza di una giustizia assoluta termine ad un tempo delle aspirazioni etiche e giuridiche.

Come ogni conoscenza teoretica, così quella che ha per oggetto il diritto deve potersi logicamente ricondurre a una realtà intelligibile, la quale se per un lato pone un limite insuperabile alla ricerca empirica, dall'altro lato pone questa in rapporto con una realtà ideale, che dell'esperienza giuridica costituisce l'unificazione e l'integrazione razionale e necessaria. L'idea di una giustizia assoluta trascendente l'esperienza, libera costruzione dello spirito, presupposto e coronamento della ricerca empirica del diritto, se è

---

sem Grunde etwas fordert, fusst sich auf sein Recht ». Ma la « Rechtsforderung » implicita nell'equità non può farsi valere coi mezzi forniti dal diritto (« auf dem Wege Rechtens ») cioe non può farsi valere in condizioni che permettano al giudice di decidere in favore di chi invoca l'equità. Perciò Kant chiama l'*aequitas* un *jus aequivocum* perchè è un diritto senza coazione cioè non *jus strictum*, ma *jus latum*. Cfr. KANT, *Anhang zur Einl. in die Rechtslehre*, I. ·

per Kant oggetto di fede razionale più che di scienza e di esperienza, se non può originare conoscenza intellettiva, costituisce ad ogni modo una esigenza imprescindibile della ragione pura. I concetti giuridici derivati dall'esperienza non hanno valore definitivo e devono potersi riferire ad una idea suprema che sia il principio unico nel quale è contenuta tutta la realtà giuridica. Per tal modo Kant se da un lato sottraeva la ricerca empirica del diritto a qualsiasi preoccupazione e intrusione di elementi trascendenti, dall'altra negava ai suoi risultati valore assoluto. Egli poneva ad un tempo le condizioni e i limiti di ogni scienza e metafisica futura del diritto.

Abbiamo rilevato che la nozione kantiana del diritto, considerata sotto l'aspetto teoretico, è forma razionale di una realtà empirica: come tale astrae da qualsiasi postulato metafisico e dalla coazione deriva il suo carattere normativo. Ma in quanto tale nozione rinvia a una giustizia assoluta, questa può e deve formare oggetto delle aspirazioni della ragion pratica. Ed è per mezzo di questa che noi possiamo rappresentarci una realtà metafisica in armonia colle esigenze di un ordine etico-giuridico assoluto. Al quale mirava Kant nella sua concezione di un regno ideale di fini. L'esistenza di un *regno dei fini*, in contrapposizione al regno della natura il Kant affermava esplicitamente nella *Fondazione*, come logica conseguenza del concetto del fine in sè, che è il carattere proprio degli esseri ragionevoli (1). Questi, mediante l'idea di un regno di fini, vengono concepiti in una comunione spirituale di vita sotto l'impero esclusivo della legge morale. Tale presupposto metafisico è una esigenza imprescindibile per rendere possibile un ordine assoluto di giustizia. Non basta infatti a costituire tale regno la volontà buona da un lato, la coesistenza esteriore dall'altro. In esso la volontà determinata dalla legge morale opera in armonia con altre volontà ugualmente buone alla creazione di una società di esseri di ragione che intendono e attuano i loro reciproci rapporti secondo le esigenze di una assoluta giustizia. Mentre l'ordine etico gravita interamente sul concetto di volontà buona, l'idea di giustizia non può prescindere dall'idea di coesistenza sulla base dell'ugual libertà esterna. La duplice esigenza della perfezione interna e della coesistenza esterna converge nel regno dei fini in cui la legge morale si attua mediante il concorso e la fusione di tutti i singoli voleri in un'unica volontà, senza bisogno della coazione. Perciò Kant potè parlare dell'*umanità* come fine in sè, che deve essere rispettato non solo in noi stessi, ma anche in altri mediante la cooperazione e la comunione di vita e di opere. Solo nel regno dei fini l'ideale non soddisfatto nel mondo sensibile di una effettiva compenetrazione della morale e del diritto, così nel senso di una *legalizzazione* della morale, come nel senso di una *moralizzazione*

---

(1) Cfr. KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, tr. Delbos, p. 158 (Trad italiana Vidari, ed. Paravia).

del diritto diventa veramente possibile. Senonchè il principio dell'umanità è principio *limitativo* e implica l'obbligazione di astenersi da tutte le azioni che possano in qualunque modo violare il rispetto dovuto alla persona. Ciò significa che riferita al regno dei fini in cui l'idea umana appare interamente spiegata, la morale kantiana riveste carattere *giuridico*, in quanto attua il bene nelle forme della giustizia (1).

La giuridicità pertanto trova il suo fondamento ultimo nella stessa realtà metafisica e si distingue dall'etica non tanto per il postulato della volontà buona e della legge morale che non può non essere comune ad entrambe in un supposto regno in cui ognuno opera come essere di ragione, quanto per l'esigenza della coesistenza in vista del fine assoluto umano, fine che risponde a un più alto grado di perfezione morale e si attua per il potenziamento delle singole volontà in una volontà comune. La limitazione implicita dell'ordine giuridico è limitazione giusta, cioè reciproca e uguale per tutti secondo una legge di ragione. Per ciò giuridicità è sinonimo di umanità interamente spiegata. Essa si pone allora come superamento e necessaria integrazione dell'ordine morale, poichè solo in una repubblica ideale la razionalità della natura umana trova intera la sua affermazione (2).

17. — E' facile rilevare nell'esistenza di una giustizia assoluta, che in sè assomma tutte le virtù ed è sinonimo di armonia e di benevolenza universale, l'omaggio reso dal Kant al concetto tradizionale di una giustizia trascendente che il Leibniz aveva rimesso in onore facendone il grado supremo della nozione del giusto. Il Kant riprende l'ideale del Leibniz e lo completa con la rappresentazione di una città ideale in cui l'amore e la giustizia regnano incondizionatamente. Ma è dubbio se il Kant intese col Leibniz l'idea di una giustizia assoluta, attuata da una società di esseri ragionevoli, come una realtà oggettiva, destinata a illuminare, a penetrare di sè il corso storico del diritto, di cui sarebbe quasi l'archetipo, oppure se espresse con tale idea una aspirazione soggettiva priva di valore teoretico, un semplice punto di vista non destinato a plasmare di sè l'ordine giuridico positivo, ad elevarlo ad una realtà e a un significato trascendente.

Il Martinetti ha dimostrato con argomenti decisivi che nel dominio dell'etica l'intelligibile kantiano dà forma e direzione alla volontà sensibile imponendo ad essa la dura legge del dovere (3). Possiamo dire altrettanto dell'ideale di una giustizia assoluta rispetto alla vita empirica del diritto? Crediamo doverlo escludere considerando l'atteggiamento di Kant sia ri-

---

(1) Ciò rileva anche il Delbos in tr. dei *Fondements* ecc., cit., p. 154 nota.

(2) Cfr. in tal senso la difesa della *Repubblica* di Platone, in *Critica della rag. pura*, ed Laterza, vol. I. 1910, p. 293. Qui è evidente il punto di vista metafisico nella considerazione del diritto e dello Stato.

(3) Cfr. Martinetti, *Sul formalismo* ecc., cit.

spetto alla concezione di un regno dei fini, sia rispetto alla particolare natura degli imperativi giuridici.

Fu già rilevato dal Paulsen che il Kant dopo di avere fatto chiara ed esplicita allusione a un regno dei fini nella *Fondazione* (1785) e nella *Critica del giudizio* (1790), più non vi accenna nella *Critica della Ragion Pratica* (1788) e neppure nella *Metafisica dei costumi* (1797), cioè in quelle opere nelle quali il parlarne sembrava naturale e necessario. Il Paulsen arriva ad affermare che il Kant non fece di quel concetto uso alcuno, e lo eliminò *a priori* dalla filosofia pratica nel timore che la considerazione del fine contaminasse la determinazione della volontà (1).

Ciò non vale per la vita etica, se, come il Martinetti ha dimostrato, essa deve intendersi sul fondamento di una realtà metafisica, alla quale necessariamente rinvia. Ma nei riguardi del problema giuridico la difficoltà di stabilire un qualsiasi rapporto tra il punto di vista metafisico e quello scientifico, tra il concetto di una giustizia universale e quello del *jus strictum* rimane invariata e aggravata, perchè non si comprende come l'imperativo della coazione esterna possa conciliarsi con le esigenze di una giustizia assoluta e di una società di esseri ragionevoli, la cui volontà non può essere autonoma se non in rapporto all'idea della libertà morale. Come pertanto la *Fondazione*, in cui la concezione di un regno assoluto di fini è espressa, può conciliarsi con la *Dottrina del diritto* in cui si pongono i principii del *jus strictum*?

Per conto nostro crediamo che l'idea di una giustizia universale che si attua in un regno assoluto di fini è una rappresentazione puramente simbolica, la quale non servì a Kant per la costruzione di una scienza del diritto. Qualsiasi comunione spirituale di menti e di cuori sembra esclusa dalla città terrena che si regge sul presupposto della conformità legale e della coazione, sull'ordine razionale esterno delle libertà a cui corrisponde il disordine interno dei voleri. L'idea di una giustizia assoluta doveva per Kant appartenere a quel mondo noumenico, il cui oggetto trascende ogni nostra potenza conoscitiva.

Non per ciò la fede razionale in una giustizia assoluta è priva di significato pratico. Essa può bene costituire per l'umanità che compie dolorosamente il lento cammino di ascensione e di purificazione una luce lumi-

(1) Cfr PAULSEN, *Kant*, cit., nella tr. it., p. 301. — Il Paulsen non ricorda l'opera kantiana: *La religione nei limiti della ragione* (1793) in cui (Parte III. sez. I. c. 1-3) Kant parla lungamente di una repubblica morale, cioè del dovere degli uomini di organizzarsi in vita comune sotto l'egida esclusiva delle leggi morali. Evidentemente e giustamente il P. non confonde il *regno dei fini* che è un *regno della ragione* con la concezione di una comunità etica che implica l'idea di un Essere morale Supremo che ha tutto disposto per far concorrere ad un effetto comune le forze, insufficienti in sè, degli individui. Qui si tratta di una concezione religiosa della vita e K. identifica l'idea di una comunità etica con l'idea di un *popolo di Dio* sulla terra governata da leggi morali, e tutto ciò per giustificare, come ebbe a dimostrare il Troeltsch, l'esigenza di una organizzazione ecclesiastica positiva

nosa e un faro direttivo. La vita empirica del diritto si attua fuori e indipendentemente dall'idea di una giustizia assoluta; ma questa rimane pur sempre l'aspirazione ideale che accompagna la giustizia umana nel suo progressivo passaggio dalle forme più semplici di giustizia commutativa alle forme più alte di coesistenza umana. Al regno dei fini, sintesi suprema di idealità etiche e giuridiche, fa riscontro l'ideale di pace perpetua che il Kant pone come meta suprema alla realizzazione empirica dell'idea del diritto. Non senza profondo significato Kant confinava tra i *dolci sogni* i progetti di repubblica ideale concepiti da Platone e dal Moro: ma nel tempo stesso, ponendosi da un punto di vista logico e pratico, affermava che tali ideali sono *intelligibili*, e il proporseli in armonia colla legge morale è un *dovere* (1).

18. — Attraverso la nostra indagine si riafferma l'esigenza di intendere la dottrina del diritto di Kant in rapporto alle correnti di pensiero giuridico anteriore, sopra tutto in rapporto all'Hobbes, al Locke, al Rousseau, al Leibniz.

Vediamo ritornare in Kant il pessimismo dell'Hobbes e del Rousseau in ordine all'uomo abbandonato alla sua libertà naturale (2). Non meno di essi il Kant ebbe vivo il senso della forza come freno alle tendenze antisociali dell'uomo che segue gli impulsi della sua natura sensibile (3).

Kant riconosce col Locke la legittimità dell'attività economica e in funzione di essa, per garantirne il libero svolgimento, egli intende e giustifica l'ordine giuridico. Per ciò non seguì il Rousseau nel far servire la coazione per instaurare un ordine politico o etico in luogo e vece dell'ordine naturale. Egli condivide l'entusiasmo etico del Rousseau, ma non fa, come questi, dello Stato la fonte e la condizione della moralità. L'uomo che lotta e supera in sè le tendenze egoistiche e si conforma alla legge del dovere è l'uomo morale di Kant, mentre l'uomo del Rousseau compie il bene nello Stato e per lo Stato. Perciò il Kant fu intimamente ostile a tutte le dottrine tendenti a dar forma giuridica a una fede politica, morale, religiosa (4). Ma non fu liberale nel senso di credere alla spontanea armonia degli interessi

---

(1) Cfr. KANT, *Der Streit der Fakultäten* (1798), ed. Berlin, W. VII, 1907, p. 92 nota. Anche nella *Fondazione* (trad. Delbos, cit., p. 208) il K. afferma che lo splendido ideale di un regno universale di fini di cui, come esseri di ragione, facciamo parte, non solo è possibile e lecito come fede razionale, ma è utile a destare in noi un vivo interesse per la legge morale, anche se ai limiti di questo mondo intelligibile si arresta ogni nostro sapere.

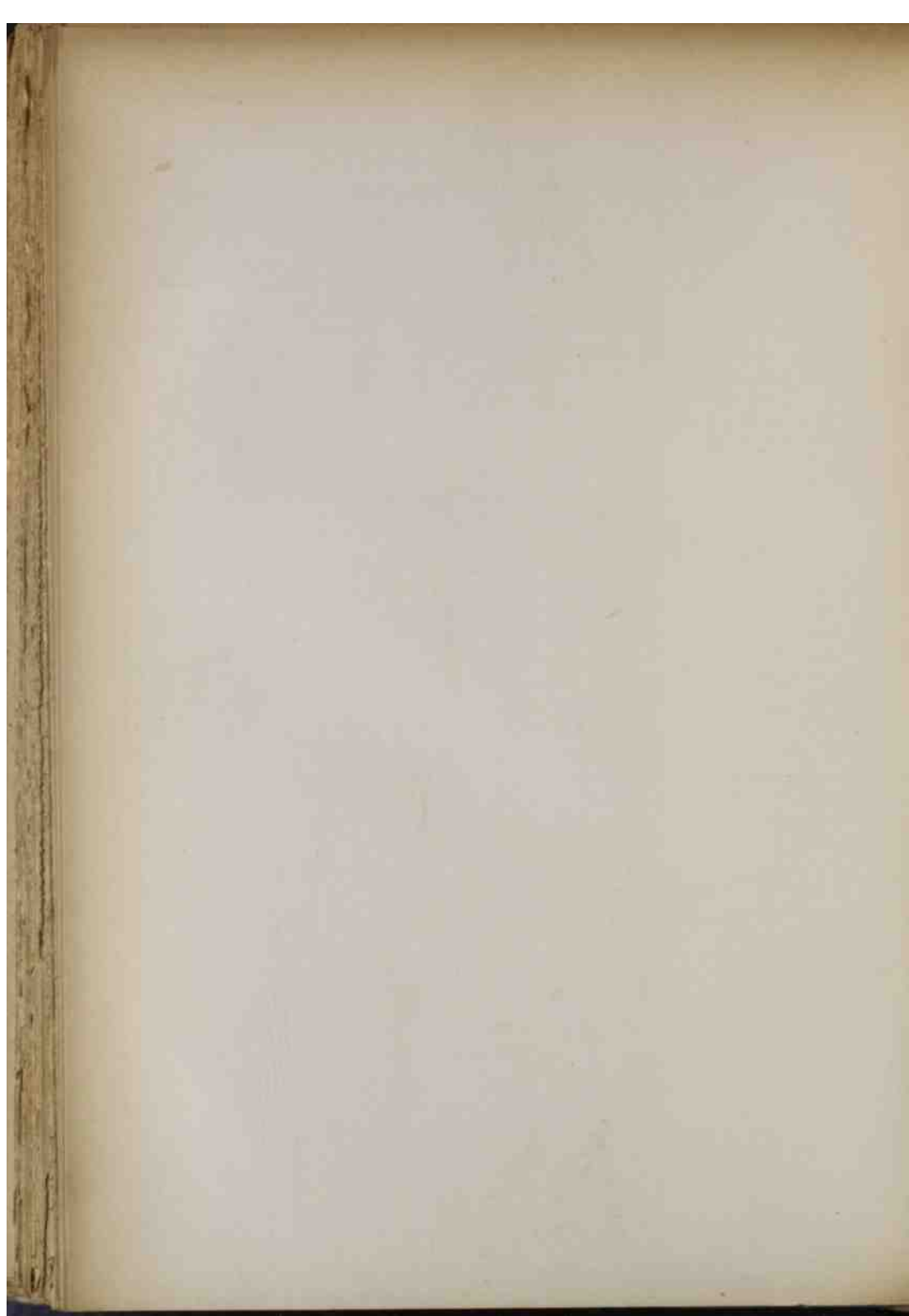
(2) Cfr. la nota relativa all'Hobbes e la difesa dello *status belli* originario in *Religione* ecc., Parte III, par. 1, c. 2.

(3) Ciò avvertì il Martinetti (*Antologia Kantiana*, cit., p. 301) là ove afferma che la dottrina politica kantiana è « rigidissima nell'esigere il rispetto assoluto della legge » per cui si riflette « nel campo del diritto la severità inesorabile della sua morale ».

(4) « Maledizione al legislatore che vuol realizzare colla coazione una costituzione tendente a un fine morale! ». Così Kant nella *Religione* ecc., P. III, s. I, c. 1.

e degli egoismi sul fondamento di una naturale solidarietà umana o del libero gioco della concorrenza economica.

Da ultimo Kant sentì in sè la grande idealità del Leibniz e della tradizione cristiana di una giustizia assoluta; la quale anche se inaccessibile all'intelletto, anche se trascendente ogni possibile esperienza, rimane viva operosa aspirazione dell'uomo a superare l'intima, insolubile contraddizione del suo essere, a risolvere la sua esistenza limitata e finita in una esistenza e realtà infinita, a instaurare colla forza del diritto le condizioni fondamentali della vita in comune, figurazione inadeguata di una più alta e vera comunione spirituale.

Ricondotta la dottrina giuridica di Kant al suo storico significato saremo meglio in grado di valutare se un ritorno a Kant, oggi da molti con senso nostalgico auspicato, sia possibile; se la dottrina di Kant possa validamente sostenersi contro il posteriore movimento ideologico diretto a superarla, a trasformare il problema del diritto da problema meccanico dell'individuo in problema organico della società e dello Stato, cioè di quelle due realtà che sembra il Kant aver più ignorato. Per risolvere questi dubbi, superando i limiti che ci siamo imposti nel presente saggio, dovremmo prendere in esame la natura e il significato di quella *volontà comune*, di cui il Kant, per l'influenza del Rousseau, ammise l'esistenza e di cui avvertì confusamente l'esigenza teoretica e pratica ai fini di una integrale concezione del diritto e dello Stato.

VIII

Il liberalismo di Kant
e la sua concezione dello Stato di diritto [1]

1. — Nelle opere politiche di Kant scritte dopo il 1795 non poteva mancare l'eco degli avvenimenti rivoluzionari francesi. Anche se eccessivo deve parere il giudizio del Marx che Kant scrisse la teoria della rivoluzione francese, è certamente vero ch'egli la visse ed ebbe coscienza dell'ordine nuovo che per essa si maturava. Questo suo favore per la rivoluzione non era sfuggito ai contemporanei e sappiamo che il suo allievo Reuss nel 1792 lo difese contro lo Schutz che aveva rimproverato a Kant di avere con la sua filosofia contribuito alla formazione della coscienza rivoluzionaria. Nella *Dottrina del diritto* (tr. Vidari, p. 189) Kant aveva dato la giustificazione giuridica della rivoluzione, rilevando l'errore di Luigi XIV di aver rimesso al popolo il suo potere sovrano di far le leggi. Nè il diritto sovrano del popolo poteva intendersi limitato alla questione particolare di provvedere ad una più equa ripartizione dei tributi, poichè la sovranità è di sua natura piena e indivisibile. Ma non tanto per la sua legittimità si spiega il favore di Kant per la rivoluzione, quanto per le ragioni morali e ideali che in essa trionfarono, come può rilevarsi dai giudizi al riguardo espressi nella *Lotta delle Facoltà* (1798). Non perciò si deve pensare che Kant credesse realizzata nella rivoluzione la sua concezione del diritto e dello Stato. Piuttosto si deve dire che egli ammirava nella rivoluzione il manifestarsi di quelle forze cieche, naturali, spontanee che nella storia agiscono indipendentemente da ogni prevenzione umana per il trionfo di ciò che è vero e giusto.

---

(1) Estratto da: G. Solari, *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Torino, 1934, pp. 69-79.

Non può revocarsi in dubbio l'avversione di Kant per ogni forma di dispotismo, fosse esso del principe o del popolo, legittimo o violento. In ogni forma di dispotismo Kant vedeva il predominio dell'arbitrio del volere singolo o associato nel suo particolarismo e nel suo soggettivismo, dal quale non poteva scaturire nè una norma, nè una autorità avente valore oggettivo, universale, impersonale. E in sede pratica il diritto e lo Stato sono per Kant concetti trascendentali che attingono a una realtà intelligibile e non possono costruirsi che *a priori* in fuori da qualsiasi esperienza. Solo ciò che è *a priori* ha validità oggettiva, universale.

Particolarmente severo si dimostra Kant contro il dispotismo etico, così nella forma personale, empirica, illuminata della sua patria, come nella forma razionale e democratica del Rousseau. Lo Stato che vuol attuare con mezzi coattivi la felicità individuale o la morale collettiva non raggiunge lo scopo e diventa oppressore. Vi sono interessi riguardanti la personalità naturale e morale che si sottraggono all'azione del diritto e dello Stato e che solo l'individuo può soddisfare. Si tratta di interessi che lo Stato può limitare, regolare nelle loro esterne manifestazioni, nei loro effetti sociali, politici, ma non può sostituire. La personalità dell'uomo nelle sue esigenze naturali e morali ha anche per Kant valore assoluto e non può nè esistere, nè svolgersi senza l'azione libera, diretta dell'individuo. Per questo culto quasi religioso della personalità Kant può dirsi intimamente liberale e in conseguenza antidemocratico, se per democrazia si intende subordinazione dell'individuo ad una legislazione esterna che deriva la sua autorità e il suo valore dallo Stato concepito come realtà empirica.

Kant non accolse l'esigenza egualitaria implicita nella dottrina democratica; ma non può dirsi neppure liberale nel significato in cui il liberalismo era stato inteso dal Locke, dal Montesquieu, e quale si era tradotto nelle Dichiarazioni e Costituzioni anglo-americane e francesi. Oggi dopo una esperienza secolare si può affermare che Kant con la sua concezione dello Stato giuridico pose il problema del liberalismo politico ne' suoi veri termini evitando il duplice scoglio dell'empirismo e del moralismo, integrando il liberalismo etico-religioso scaturito dalla riforma protestante e il liberalismo economico che nell'opera di Adamo Smith aveva trovato la sua classica definizione. Le critiche mosse da Kant nel *Detto comune* e nella *Lotta delle Facoltà* contro la politica e il sistema costituzionale inglese non sono che un aspetto della sua avversione all'empirismo e utilitarismo politico [Cfr. BORRIES, *K. als Politiker,* Leipzig, 1928, p. 197-98]. D'altra parte ammirò nel Rousseau l'entusiasmo etico, il senso profondo di umanità, ma non lo seguì nel suo radicalismo e moralismo politico.

Kant intuì l'insolubilità del problema politico se esso non si appoggiava sopra una valida dottrina del diritto, sopra l'esatta determinazione del momento giuridico nella vita dello spirito. Il diritto non è nè pura

naturalità, nè pura eticità, ma è la loro sintesi nell'esigenza peculiare della coesistenza: esso è in altre parole legislazione esterna. La quale lascia sopravvivere intera così la libertà naturale, come quella morale, ma vuole entrambe regolate da una norma di ragione esprimente le esigenze della vita di relazione. Perciò è libertà esterna e coazione. Di questa libertà esterna lo Stato è la realizzazione. Lo Stato kantiano è liberale nel senso ch'esso sorge dal consenso per garantire a ogni uomo le condizioni esteriori di esplicazione della attività economica e morale. Con ciò Kant esprimeva l'esigenza implicita nel liberalismo lockiano; ma nel tempo stesso la superava perchè non abbandonava i rapporti umani al libero gioco delle forze naturali, non astraeva dalle superiori esigenze etiche dell'individuo, ma voleva queste e quelle subordinate alla legge del limite, elevato a dovere della ragion comune. La quale non è una realtà nuova o diversa che si impone agli individui, ma scaturisce dalla loro stessa libertà naturale e morale che non può svolgersi fuori dei rapporti di coesistenza. Ogni pericolo di dispotismo naturale o etico era con la formola kantiana eliminato, perchè lo Stato sorge ai fini dell'individuo per garantire esteriormente la possibilità della sua libertà interna. Il principio che l'individuo è fine e non mezzo non è meno valido nel mondo giuridico e politico che nel mondo etico.

Giuridico pertanto è lo Stato e il liberalismo kantiano, non economico, non etico. Esso sorge per attuare l'idea del diritto, o, come Kant si esprime, la *giustizia distributiva*, che è la libertà esterna ugualmente distribuita. Non la società, ma gli individui sono per Kant il presupposto logico dello Stato. Perciò giusta è quella costituzione «che a ognuno garantisce la sua libertà mediante la legge» (*Detto comune*, tr. Lamanna, p. 47). Nel dominio puramente etico l'individuo attua la libertà in sè sciogliendosi dalla servitù del senso; nel dominio economico l'attua negativamente riconoscendo gli ostacoli che si oppongono al soddisfacimento dei suoi bisogni; nel dominio giuridico esso attua la libertà limitandosi in rapporto ad altri. Se non si vuol rinunciare all'idea stessa del diritto (scrive Kant *Dott. d. diritto*, tr. Vidari, § 44) l'individuo deve uscire dallo stato di libertà naturale senza freno, senza regola, «per unirsi con tutti gli altri (coi quali non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna pubblicamente legale». Ciò significa entrare in uno stato di diritto in cui il *suum* di ciascuno sia legalmente determinato e sia assegnato da un potere esterno e superiore all'individuo. Nello Stato non è questione di autonomia del volere, ma di autonomia esterna, secondo cui ognuno obbedisce a leggi ch'egli stesso si è dato, o a cui non può razionalmente negare il suo assenso (*Pace perp.*, tr. Lamanna, p. 137 nota).

Lo Stato giuridico, ossia liberale nel senso kantiano deve costituirsi in modo da garantire a ogni suo membro la libertà come uomo, l'eguaglianza come suddito, l'indipendenza come cittadino. Lo Stato deve in pri-

mo luogo impedire che l'uomo serva ad altro uomo, divenga anche solo esteriormente strumento di fini altrui. La schiavitù in tutte le sue forme, anche nella forma economica era da Kant implicitamente condannata. Ciò non vietava all'individuo di obbligarsi verso altri, di sottoporsi al volere altrui, ma l'obbligazione doveva essere libera, reciproca, e comunque non lesiva della personalità morale.

Lo Stato giuridico deve in secondo luogo garantire a ogni individuo come suddito l'eguaglianza, la quale è intesa da Kant conforme alla tradizione liberale, cioè in senso civile, come eguaglianza davanti alla legge. Come tale non implica nè eguaglianza politica, nè eguaglianza economica e sociale. Lo Stato non può nè impedire, nè disconoscere le disuguaglianze di fatto, non ereditarie, fondate sulla libera, varia esplicazione della individualità. L'eguaglianza degli individui in uno Stato può conciliarsi con la massima disuguaglianza fisica, morale, economica, sociale. « Ogni membro dello Stato deve potere giungere a quel grado a cui possono elevarlo il suo talento, la sua fortuna; e non possono altri con privilegi ostacolarlo » (*Detto comune*, tr. Lamanna, p. 96). Non esistono privilegi di nascita e nessuno può trasmettere il privilegio della sua posizione sociale e politica conquistata col suo valore personale. Solo i beni economici sono alienabili e quindi trasmissibili e giustificano le disuguaglianze di fatto. Rimane comunque intatto il principio che tutti sono eguali in *diritto*. Kant fa consistere l'eguaglianza giuridica o esterna nel rapporto « per cui nessuno può legittimamente costringere a qualcosa un altro, senza nel tempo stesso sottoporsi alla possibilità di essere a sua volta costretto alla stessa maniera » (*Pace perpetua*, tr. Lamanna, p. 137).

Il carattere liberale dello Stato kantiano si rivela anche meglio dalla terza esigenza a cui esso deve soddisfare, cioè di garantire ad ogni individuo in quanto cittadino l'indipendenza. Sulla quale si fonda l'eguaglianza politica, ossia la partecipazione al potere legislativo. E l'indipendenza non dev'essere solo naturale, ma anche economica. Le donne, i bambini sono naturalmente soggetti; ma sono dipendenti anche quelli che vivono del proprio lavoro, non hanno una qualche anche piccola proprietà, non sono persone *sui juris*. Come tali non sono cittadini, non esercitano funzioni sovrane.

La proprietà viene per tal modo a porsi come principio supremo nel sistema giuridico e politico kantiano. La ragione e la costituzione dello Stato su di essa si fondano. La proprietà non è per Kant, come per l'Hobbes e il Rousseau, una creazione dello Stato; neppure è un concetto economico fondato sul lavoro come per il Locke. Essa preesiste allo Stato e si fonda sul possesso. Il quale è dapprima un mero rapporto naturale fisico tra l'uomo e le cose, per trasformarsi poi in rapporto intelligibile regolato dal diritto. Il possesso assorge a categoria suprema dell'ordine giuri-

dico naturale kantiano, poichè in esso l'attività giuridica dell'uomo, la sua libertà esterna prende forma concreta. Donde si vede la profonda trasformazione della teoria dei diritti dell'uomo in Kant. Non nega egli il carattere originario, innato della libertà, dell'eguaglianza, della indipendenza (*Dott. d. dr.*, tr. Vidari, p. 45-46); ma perchè sorga il rapporto giuridico occorre l'atto del volere, la norma che ne limita l'esplicazione, la reciprocità, il potere di costringere altri al rispetto. Nella proprietà la libertà esterna prende forma e valore giuridico.

Senonchè nello stato di natura la proprietà ha solo carattere provvisorio; donde la necessità, anzi il dovere di creare lo Stato, a cui spetta garantirla, renderla stabile, durevole, trasformarla, per usare il termine kantiano, da provvisoria in perentoria. Lo Stato pertanto sorge e si costituisce per la difesa della proprietà individuale e solo il proprietario riveste la qualità di cittadino, cioè di compartecipe alla sovranità. Lo Stato giuridico kantiano realizzava uno dei postulati del liberalismo che associava in vincolo indissolubile la libertà e la proprietà. Ma mentre per Locke e per la scuola economica inglese la proprietà era fondata soggettivamente sul vincolo spirituale che unisce l'uomo alla cosa fecondata e ravvalorata dal lavoro, Kant coi fisiocrati, con i rivoluzionari francesi ritorna alla tradizione romana della proprietà reale che sorge dall'occupazione e si sostanzia nella proprietà della terra. La categoria statica della sostanza era invocata da Kant per giustificare l'eccellenza e la preminenza della proprietà del suolo sopra ogni altra forma di proprietà. La proprietà capitalistica, fondata sul lavoro, tipica espressione della civiltà borghese, rimane estranea allo Stato giuridico kantiano come rimase estranea alla coscienza rivoluzionaria francese.

2. — La concezione dello Stato giuridico che si costituisce a difesa del diritto naturale privato, dei diritti fondamentali dell'uomo, non riassume tutto il pensiero politico di Kant. In esso dobbiamo rilevare gli sforzi diretti per elevare lo Stato a organo di voleri sopraindividuali, a « cosa in sè », a « persona morale ». Con quest'ultima espressione, quasi a esprimerne la dignità e il significato etico, indica Kant lo Stato (*Pace perp.*, tr. Lamanna, p. 129; *Dott. d. dir.*, tr. Vidari, § 53). L'idea che lo Stato non può esprimere la semplice somma dei voleri individuali, ma deve costituire un tutto unitario, un volere generale, Kant poteva trovare in Rousseau; ma essa era implicita nelle sue premesse metafisiche e comunque se derivazione vi fu, questa fu sopratutto nella forma e nell'espressione e si accompagna con notevoli, essenziali differenze. Lo Stato del Rousseau presuppone il patto di costituzione della società. Suo compito è l'organizzazione della vita collettiva e questa si personifica nel popolo. La volontà generale è la volontà del popolo e della nazione espressa nella legge. Perciò

lo Stato del Rousseau non sorge sul fondamento di una determinata nozione del diritto; esso sorge in funzione della vita sociale, nella quale l'inviduo trova le condizioni di sviluppo della sua umanità.

Kant distingue nettamente tra società e Stato e oppone al patto di costituzione sociale (*pactum sociale*), il patto della formazione di una costituzione civile (*pactum unionis civilis*) (*Detto comune*, tr. Lamanna, pagina 86). L'unione politica ha questo di particolare che essa è fine a sè, ed è fine che ognuno deve avere (ivi). Il dovere dello Stato era da Kant proclamato e non solo per ragioni di giustizia distributiva e di giurisdizione (*Dott. d. dir.*, tr. cit., § 36; 42), ma perchè lo Stato costituisce una realtà e un fine avente valore assoluto. Lo Stato non è per Kant un prodotto dell'arbitrio soggettivo, che gli individui costituiscono per fini soggettivi e da cui possono uscire per fini non meno soggettivi. Al dovere oggettivo dell'uomo di regolare razionalmente i suoi rapporti esterni, corrisponde la necessità oggettiva dello Stato di organizzare razionalmente la vita in comune. Lo Stato pertanto è una necessità di ragione. Alla deduzione razionale dello Stato non potevano pervenire nè il Locke, nè il Rousseau, perchè in essi lo Stato è ancora strumento di fini soggettivi, etici o eudemonistici, ai quali l'individuo non può essere costretto.

La razionalità dello Stato finchè è intesa in funzione del diritto, è sempre relativa e lo Stato ha valore non per sè, ma per il diritto che esso realizza. Con ciò si perviene alla identificazione del diritto e dello Stato, ma non si giustifica lo Stato come « persona morale », come legislatore supremo, che si costituisce non per deduzione logica, ma per un atto di volontà, mediante un patto che risolve la molteplicità di voleri in un unico generale volere. Se Kant deduce lo Stato dal diritto, ne condiziona però l'esistenza alla formazione di un volere collettivo. Poichè, egli scrive, se anche tutti gli uomini singolarmente presi sentono il dovere di vivere in una costituzione legale informata ai principî di libertà, ciò non basta a far sorgere dalla molteplicità dei singoli voleri, l'unità del volere dello Stato. « Non basta l'unità *distributiva* del volere di tutti, occorre l'unità *collettiva* della volontà unificata, perchè la società civile si costituisca come un tutto » (Cfr. *Pace perp.*, tr. Lamanna, p. 167-68). Al di sopra dei singoli voleri deve prodursi la causa unificatrice dei medesimi e tale produzione è opera del patto. Il quale esprime l'esigenza razionale del volere collettivo e non solo è condizione formale, ma principio costitutivo dello Stato. Questo non è solo deduzione logica dall'idea del diritto, ma principio che eleva il diritto a comando del volere comune. Anche per Kant il popolo è sovrano, ma in quanto esprime l'unità degli individui, la quale comanda alla moltitudine che obbedisce. Esula dal concetto di popolo ogni considerazione empirica e rimane l'esigenza razionale dell'unità.

Dopo ciò meglio si intendono le espressioni kantiane tendenti ad as-

segnare allo Stato finalità trascendenti la mera considerazione giuridica Nella recensione dell'opera dell'Herder è scritto che lo scopo dello Stato e di garantire « una attività e cultura sempre continua e crescente ». La considerazione dello Stato come cosa in sè, come persona morale significava riconoscere ad esso l'autonomia che è propria degli esseri razionali Ciò può far credere che Kant abbandonasse il punto di vista liberale e giuridico nella concezione dello Stato. In realtà Kant avvertì la necessità di intendere l'idea del diritto in rapporto ad una forte organizzazione politica L'idea del diritto come libertà non si realizza se lo Stato non è concepito come potere unitario, organico, assoluto (1). Nella lotta contro lo Stato assoluto era implicito il pericolo di scuotere il principio di autorità e di sovranità, di compromettere con esso la stessa causa della libertà. Il liberalismo se non voleva degenerare in anarchia, se non voleva costituire un regime di rivoluzione permanente doveva sottrarre lo Stato all'arbitrio dei singoli, e creare un potere assoluto « irresistibile ». E' questo, dice Kant il più grande e il più grave problema che incombe alla specie umana, ma è dalla sua soluzione che dipende la realtà dell'idea liberale, cioè del diritto come libertà esterna (Cfr. *Idea*, ecc., tr. Lamanna, p. 47). Anche per Kant come per il Rousseau la sovranità è una, indivisibile, inalienabile ma con questa sostanziale differenza che per Kant essa ha un limite nella natura del diritto. L'assolutismo politico di Kant non è eudemonistico, non è etico, non è in altre parole dispotico, è giuridico, cioè liberale.

3. — L'idea dello Stato come cosa in sè, come persona morale che attua la libertà esterna, è il filo conduttore per intendere la costituzione ideale di Kant la quale non è riducibile nè alla costituzione liberale sul tipo inglese accolta dal Montesquieu, nè alla costituzione democratica del Rousseau. L'accoglimento esplicito della teoria dei tre poteri (*Dott. d. dir.*, § 45) potrebbe infatti ravvicinarlo al Montesquieu; ma ciò deve escludersi, perchè la teoria dei poteri quale era intesa dal Montesquieu non si concilia con l'unità e sovranità assoluta dello Stato presupposta da Kant, il quale chiama anche i tre poteri, tre dignità politiche (id. § 47), funzioni necessarie dello Stato idealmente concepito, costruito cioè secondo puri principii razionali; ma nello stesso tempo afferma col Rousseau che la sovranità risiede solo e tutta nel potere legislativo, che esprime la collettività

(1) Nella *Critica del Giudizio* (tr. it. Gargiulo. Bari, 1907 p. 232 nota) Kant dopo di avere con la consueta precisione e profondità definito il rapporto tra il meccanismo e l'organismo nella natura, applica l'idea d'organismo per determinare l'organizzazione politica. « Trattandosi dell'impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno Stato, si è adoperata spesso e molto opportunamente la parola *organizzazione* per designare tutto il corpo dello Stato. Perchè in un tutto come questo ogni membro dev'essere non soltanto mezzo, ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall'idea del tutto, relativamente al suo posto e alla sua funzione »

intesa come popolo, cioè nella sua unità. Lungi dall'intendere il rapporto tra i tre poteri come un rapporto meccanico di equilibrio, Kant lo intende, e non solo per analogia, come il rapporto inscindibile, gerarchico tra le tre proposizioni di un sillogismo, delle quali la maggiore pone la norma (potere legislativo) alla quale per la mediazione della minore (potere esecutivo) deve ricondursi la conclusione (sentenza del giudice).

Il potere legislativo deve essere organizzato in modo da esprimere veramente la sovranità del popolo inteso non empiricamente, ma come unità morale dello Stato. Finchè la legge esprime la volontà di uno, di pochi, del popolo stesso considerato come somma di voleri particolari, essa è intimamente, necessariamente ingiusta; mentre la legge anche la più dura quando procede dalla volontà unitaria è giusta, poichè a costituirla entra ogni individuo come membro di un regno di fini razionali. Solo a questa condizione ha valore la massima: « volenti non fit iniuria ».

Il potere esecutivo si concreta nella persona del « reggitore » che gestisce gli affari dello Stato, opera non per leggi aventi valore universale, ma per decreti, per ordinanze che sono sempre atti particolari e regolano casi particolari. Il potere esecutivo è un potere subordinato, per cui il reggitore risponde de' suoi atti verso il potere legislativo sovrano che può in qualunque momento sostituirlo e deporlo (id. § 49).

Il potere giudiziario non può spettare nè al sovrano, nè al reggitore, poichè qualora essi commettessero ingiustizia non vi sarebbe mezzo per ripararvi. Solo dal giudice eletto dal popolo e in rappresentanza di questo, i cittadini possono essere giudicati. Giudicando se stesso mediante il magistrato, il popolo non fa atto sovrano, poichè giudicare è dichiarare in particolare ciò che è il *suum* di ciascuno.

In virtù dei tre poteri lo Stato si costituisce in forma autonoma, cioè si mantiene « secondo le leggi della libertà ». Nella loro unità consiste la salute dello Stato, la quale non significa la prosperità e la felicità dello Stato, « le bonheur commun » come ancora si esprimeva la *Dichiarazione* del '93. Tali compiti si possono attuare meglio e più sicuramente sotto il dispotismo. La « salus publica » vera consiste nella costituzione « che ad ognuno assicura la facoltà di cercare la propria felicità per quella via che gli sembra la migliore » (*Detto Comune*, tr. cit., p. 100 *Dott. d. dir.*, id. § 49). Una comune essenza unisce i tre poteri in quanto sono rapporti della volontà collettiva del popolo e si deducono dalla natura stessa della sovranità concepita come un'idea pura (« Gedankending ») avente una realtà pratica oggettiva (*Dott. d. dr.*, § 51).

Se non che l'unità essenziale dei poteri non esclude la diversità delle funzioni e la necessità di tenerle separate. Come Montesquieu e lo stesso Rousseau anche Kant rivela il pericolo per la libertà dei cittadini e la stabilità dello Stato dalla confusione delle funzioni. A ciascuna delle quali

corrisponde un'idea, l'idea di legge, di potere, di libertà, dal cui concorso e dalla cui organizzazione risulta lo Stato e la costituzione ideale. Poichè se la libertà e la legge non sono sostenute da un forte potere è inevitabile il disordine e l'anarchia. D'altra parte dal potere solo o in unione colla legge, ma senza libertà, scaturisce il dispotismo (cfr. *Antropologia*, tr. Vidari, p. 264). La costituzione in cui il potere si associa alla legge e alla libertà e in cui le due funzioni, legislativa ed esecutiva, sono separate è la costituzione ideale che Kant chiama anche repubblicana (*Pace perp.*, tr. Lamanna, p. 140; *Dott. d. dir.*, § 52). Per noi non è dubbio che il nome e il concetto Kant derivò dal Rousseau. Il quale nel *Contrat* (II, 6) scrive: « J'appelle république tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être... Tout gouvernement légitime est républicain ». E in nota spiega anche meglio il suo pensiero: « Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en générale tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre: alors la monarchie elle-même est la république ». Non altrimenti si esprime Kant: « La sola costituzione permanente è quella repubblicana in cui la legge è sovrana e non dipende da nessuna persona particolare ». E' questa la sola costituzione razionale che pone la libertà come principio e ne fa la condizione della obbligazione politica.

Il dissenso profondo col Rousseau sta in ciò che per questi il sistema rappresentativo è incompatibile collo Stato ideale repubblicano, mentre per Kant ne costituisce l'essenza. Per il Rousseau il principio della rappresentanza politica può ammettersi per il potere esecutivo che, essendo la forza applicata alla legge, non può appartenere alla generalità e non può non concentrarsi nelle mani di pochi, ma contraddice all'essenza del potere legislativo che esprime la volontà generale, cioè la volontà di tutti e di ognuno la quale non può rappresentarsi perchè non può alienarsi (cfr. *Contrat* ecc., III, 1, 15). Per paradossale che possa parere la tesi dei Rousseau è innegabile che essa conteneva in sede teorica un fondo di verità ed era in rapporto coll'alto, religioso concetto ch'egli si faceva dello Stato. Partecipare al quale nella sua attività legislativa cioè sovrana costituisce per ogni cittadino non solo un dovere giuridico, ma morale, a cui non può sottrarsi per investirne altri. Nel sistema parlamentare il Rousseau doveva vedere un comodo mezzo dell'individuo per sottrarsi alle responsabilità della vita pubblica e aver maggior agio di curare gli interessi privati. E portava ad esempio il popolo inglese, che crede di esser libero e non lo è: « il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus il est esclave, il n'est rien » (id.). Riconosce il Rousseau che « l'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États » hanno reso necessario quasi ovunque il sistema rap-

presentativo, ma lo deplora e lo indica come la causa precipua di decadenza delle istituzioni politiche. Le quali non si conservano se non si amano e l'amore dev'essere attivo, fatto di sacrifici continuati, di devozione illimitata al bene pubblico. « Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État: «*Que m'importe?* on doit compter que l'État est perdu » (id.). E osserva melanconicamente che gli uomini amano assai più il guadagno che la libertà e temono assai meno la schiavitù politica che la miseria. Per chi non concepiva la libertà se non per la mediazione della volontà generale la deplorazione e la conseguenza devono parere naturali.

Non può però negarsi che a questa condanna del parlamentarismo il Rousseau era mosso oltre che dalla logica dei principii, dall'esperienza storica e psicologica. E di tal natura sono gli argomenti ch'egli arreca. Le vicende storiche del liberalismo dovevano largamente confermare le sue previsioni e le sue preoccupazioni. Ma chi come Kant si poneva dal punto di vista dello Stato puro di ragione poteva pervenire a diversa conseguenza. Per Kant lo Stato ideale non può non essere rappresentativo. « Ogni vera repubblica non è e non può essere altro che un sistema rappresentativo del popolo » (*Dott. d. dir.*, § 52). Nella *Pace perpetua* il principio è esteso ad ogni forma di governo. « Ogni forma di governo che non sia rappresentativa non è propriamente una forma di governo (ist eine Unform) » (*Pace* ecc., p. 140). Non vi era in Kant la preoccupazione del Rousseau dello Stato etico, il quale non può non essere totalitario e deve intendere il dovere civico in ordine a fini che comprendono l'intera attività dell'individuo in tutti i suoi aspetti, economici, etici, religiosi. Kant fu decisamente avverso allo Stato distratto dai fini non suoi, etici o economici che fossero. Perciò doveva considerare l'attività dell'individuo rivolta ad attuare fini suoi propri non inferiore per dignità e necessità a quella che l'individuo spiega nello Stato ai fini della libertà esterna. Anche per Kant lo Stato non è solo custode del diritto naturale privato, ma è persona morale alla cui formazione tutti gli individui hanno il dovere di concorrere; ma essi vi concorrono non tanto in ragione della loro naturalità o della loro destinazione morale quanto per attuare le condizioni esterne di una vita comune conforme a ragione. Ora ciò che a tal fine è essenziale, è la conformità dell'attività legislativa allo spirito del patto originario, alle ragioni ideali che lo hanno determinato. Non tutti sono in grado di partecipare attivamente e direttamente alla vita dello Stato, mentre tutti sono in grado di giudicare se una legge fu emanata nello spirito del contratto politico. Quando le leggi emanate dai corpi legislativi sono tali che ognuno le possa razionalmente accogliere, il diritto sovrano del popolo è rispettato. D'altra parte la sovranità è per Kant una idea pura della ragione e per realizzarsi ha bisogno di una persona fisica che la rappresenti. Caratteristica del dispotismo da quello monarchico a quello democratico è di non am-

mettere la rappresentanza sul presupposto che il re o il popolo rappresenta Dio, se stesso. Ora per Kant chiunque è investito del potere sovrano (principe, nobile, popolo) riveste necessariamente la qualità di uu rappresentante, in quanto agisce per sè o per altri, ma in rappresentanza dell'idea dello Stato nei termini del patto originario.

Secondo la persona del sovrano le forme dello Stato sono tre: autocratica, aristocratica, democratica (*Dott. d. dir.*, § 51). Quale di queste forme di Stato sia la migliore Kant non dice, e non poteva dire perchè la questione non può risolversi con criteri a priori. « Come l'uomo possa creare un sovrano rappresentante della pubblica giustizia, che sia esso stesso giusto » non è questione che possa risolversi, perchè « da un legno storto come è quello di cui è fatto l'uomo, non può trarsi nulla di completamente diritto » (*Idea*, tr. Lamanna, p. 49). Solo una approssimazione all'ideale repubblicano è praticamente possibile. In generale si può osservare « che quanto minore è il numero di quelli che esercitano il potere sovrano, e quanto maggiore è il numero di quelli che vi sono rappresentati, tanto più la costituzione si accosta a quella repubblicana » (*Pace* ecc., tr. Lamanna, p. 141). La monarchia costituzionale rappresentativa meglio di ogni altra realizzava questa condizione. La forma peggiore di governo è la forma democratica perchè in essa « tutti vogliono essere sovrani » (id.). Perciò la democrazia è necessariamente dispotica; in essa la volontà di tutti e la volontà generale si confondono; il popolo che fa la legge è lo stesso popolo che la eseguisce e distrugge in particolare ciò che ha deciso in universale. « La democrazia è una contraddizione della volontà universale con se stessa e con la libertà » (id. 140).

Con la sua dottrina della costituzione repubblicana e del sistema rappresentativo Kant evitò il difetto delle costituzioni liberali nelle quali la rappresentanza può esser mezzo per sottrarsi al dovere pubblico, e non cadde nell'errore democratico di fare del popolo il rappresentante di se stesso anzichè dello Stato.

4. — L'esigenza implicita nella dottrina dello Stato di Kant può anche rilevarsi nel suo atteggiamento in ordine al diritto di resistenza. Il quale è per così dire immanente nella dottrina liberale e trovò la sua espressione solenne negli ordinamenti costituzionali francesi dell'età rivoluzionaria. Tale diritto fu la conseguenza del dissidio tra individuo e Stato, della lotta che fin dall'epoca dei monarcomaci l'individuo ha combattuto contro lo Stato assoluto. La dottrina liberale della sovranità doveva elevare tale diritto alla dignità di diritto naturale dell'uomo. Secondo tale dottrina la sovranità è naturalmente nell'individuo e la sovranità dello Stato è sovranità derivata, convenzionale, subordinata al vigile controllo

degli individui, sempre pronti a insorgere contro il sovrano che viola il diritto naturale per la cui difesa lo Stato è creato.

Con questa teoria era compromessa la forza e la stabilità dello Stato, e si erigeva l'individuo a giudice del sovrano. Nè il patto politico poteva fornire valida garanzia contro l'arbitrio, perchè giudice della violazione del patto era in ultima analisi il popolo, cioè la pluralità degli individui. Perciò la dottrina assolutista dal Machiavelli al Bodin, all'Hobbes, a Spinoza aveva concordemente negato il diritto di resistenza come incompatibile con la natura stessa della sovranità. Per i giusnaturalisti della scuola del Grozio tale diritto poteva concepirsi come diritto naturale, ma non era più giustificato nello stato civile e nel diritto positivo.

Senonchè le soluzioni assolutistiche per salvaguardare l'unità dello Stato finivano per negare il diritto inalienabile dell'uomo di difendere sè e il proprio diritto contro le violazioni del potere sovrano. Il conflitto tra la volontà del sovrano e il diritto naturale individuale rimaneva insoluto. Il Rousseau doveva avviare il problema verso la sua vera soluzione sostenendo l'identità sostanziale tra il diritto assoluto del sovrano e il diritto naturale degli individui considerati come membri dello Stato « dont ils doivent jouir en qualité d'hommes ». Nel Rousseau era ugualmente vivo il senso dell'unità e della assolutezza della sovranità e il rispetto del diritto e della dignità umana. Gli individui mediante il patto creano lo Stato come persona morale, come essere di ragione, cioè in condizioni che esso non può commettere nè errore, nè ingiustizia. Come corpo unitario, indivisibile esso non può contrarre verso altri obbligazioni che deroghino all'atto da cui trae la sua esistenza. Prodotto degli individui il sovrano non ha, nè può avere interessi a loro contrari, non può avere la volontà di nuocere, « n'a nul besoin de garant envers les sujets » (*Contrat*, I, c. 7). Solo l'individuo che persegue fini particolari contro la volontà comune può trovarsi in contrasto con lo Stato, non l'uomo del patto che ha accettato la sovranità della legge espressione della sua vera umanità.

Senonchè nel Rousseau rimaneva sempre la possibilità di un conflitto tra l'individuo e la volontà generale in quanto questa si determina mediante la maggioranza, cioè la pluralità degli individui, mentre era permanente il conflitto tra il potere legislativo sovrano e il governo che è un « nouveau corps » interposto tra il sovrano e gli individui, una nuova « personne morale » entro la « personne morale » dello Stato, un « tout subalterne dans le tout » che trae dal sovrano una « vie emprunté et subordinée » ma « réelle » e rimane « ministre du souverain » senza volontà propria e con molteplici limitazioni, ma munito verso i singoli della necessaria autonomia per l'esecuzione della legge. L'individuo pertanto se non poteva temere ingiustizia da parte del sovrano e della volontà generale, doveva te-

merla dagli alti di loro natura particolari dei governanti, per cui nei loro riguardi sorgeva il diritto di resistenza.

Kant movendo dalla concezione dello Stato giuridico doveva negare il diritto di resistenza. Lo Stato di diritto non sorge per la difesa dei diritti dell'uomo, ma per attuare l'idea del diritto. L'individuo come tale non ha diritti da far valere verso lo Stato, nè questo è tenuto a garanzie verso l'individuo. La libertà che lo Stato attua non è libertà dell'individuo, ma è libertà esterna, relativa, è libertà dell'individuo in rapporto ad altri.

D'altra parte abbiamo veduto che il pensiero politico di Kant non si esaurisce nel concetto di Stato giuridico. Lo Stato non è solo organo di realizzazione del diritto, ma si afferma come persona morale, come ragion comune, come sovranità assoluta e la volontà particolare degl'individui non può erigersi a giudice di ciò che è universale e infallibile. Ritorna in Kant l'argomento del Rousseau, la concezione unitaria, razionale della sovranità, la quale non può riconoscere un diritto contro se stessa. Rimaneva sempre la possibilità di un dissidio tra la volontà generale sovrana e la persona o le persone fisiche che la rappresentano. Nel Rousseau il dissidio è risolto dal popolo che può in ogni momento mutare la forma di governo e le persone dei governanti (*Contrat*, III, 18). Ma è difficile sostenere che il popolo del Rousseau sia l'equivalente della volontà generale sovrana. E nel significato empirico nel quale Rousseau per lo più lo usa, il popolo si risolve negli individui, a cui spetta da ultimo il diritto di resistenza contro gli atti arbitrari del governo che esiste come potere autonomo per quanto subordinato. In Kant invece il sovrano e la persona che lo rappresenta in concreto sono inscindibili ed esprimono congiuntamente la maestà dello Stato. Chi per qualsiasi motivo insorge contro il governo, viola formalmente la legge sovrana, distrugge col governo il principio di autorità, l'idea stessa dello Stato (*Dott. d. dir.*, § 49 A).

Quelli che insistono sulla contraddizione tra l'esigenza di uno Stato ideale e il dovere di riconoscere la validità giuridica di una costituzione che della giustizia può essere la più aperta violazione, confondono due punti di vista che Kant teneva nettamente distinti. La questione della possibilità o meno del diritto di resistenza Kant cominciò a risolvere in sede di principii, non ancora in sede di fatto. La questione per lui era se lo Stato concepito sia in funzione della libertà esterna, sia come « cosa in sè » poteva comportare da parte degli individui singoli o associati un diritto di resistenza. E per lui la risposta negativa era la sola logica. Poichè un diritto di resistenza può solo ammettersi sul presupposto teorico che l'individuo sia sovrano, che esso sia fornito di diritti naturali innati, che lo Stato sorga e si conservi per l'arbitrio degli individui aventi da natura il diritto di controllarne e giudicarne gli atti. Tutti questi presupposti erano negati da Kant che mirava a sottrarre l'universalità del diritto e

dello Stato alla particolarità dell'arbitrio singolo o associato, a fare della sovranità un'idea della ragione e non un diritto dell'uomo, e considerava i reggitori come i rappresentanti dell'idea pura dello Stato. Il problema di un diritto di resistenza poteva solo sorgere per Kant in sede empirica e in questo campo la soluzione anche negativa ch'egli ne dà si inspira non a ragioni teoretiche, ma al suo particolare modo di intendere il rapporto tra il fatto e l idea. Il problema dal dominio della filosofia giuridica pura passava nel dominio filosofico-storico, e della filosofia della storia di Kant bisogna tenere gran conto se si vuol intendere il suo atteggiamento in ordine agli Stati e ai governi stabiliti.

5. — Nella *Critica della ragion pura* (tr. it. Gentile, I, p. 293-94) Kant accenna al suo modo di intendere il rapporto tra le esigenze del mondo ideale e quelle della realtà empirica. Riferendosi alla *Repubblica* di Platone egli osserva che quand'anche essa non possa mai realizzarsi, l'idea che la rappresenta come meta ideale è vera e giusta e in base ad essa devono valutarsi le costituzioni esistenti. Lungi dal deridere come inattuabili queste pretese utopie politiche, meglio sarebbe che gli uomini si sforzassero di adeguare ad esse nei limiti del possibile le loro costituzioni. Diciassette anni più tardi nel 1798 nella *Lotta delle Facoltà* (ed. Reclam, p. 113 nota) Kant riconfermava lo stesso punto di vista. Parlando dell'*Atlantica* di Platone, dell'*Utopia* del Moro, dell'*Oceana* dell'Harrigton, della *Severambia* di Allais, osserva che si tratta di « dolci sogni », che è vano sperare nella loro realizzazione; ciò non toglie che lavorare per approssimarsi ad essi non solo può pensarsi, ma è dovere di chi esercita il potere sovrano. Da questi passi è chiara la tendenza di Kant di sciogliere dal velo fenomenico l'ideale dello Stato di ragione.

La concezione dello Stato come prodotto di cause naturali in fuori da qualsiasi intervento della riflessione e della volontà umana, risale ai primi scritti politici di Kant (*Idea di una storia universale*, 1784; *Recensione di Herder*, 1785; *Presunta origine della storia umana*, 1786). In essi il problema dello Stato appare ben più l'oggetto di indagine naturalistica che non la deduzione da una metafisica dei costumi. Senonchè la natura non opera a caso; ne' suoi processi è implicita una esigenza teleologica in quanto essa sviluppa e porta alla perfezione le disposizioni naturali proprie d'ogni essere. Le disposizioni che nell'uomo hanno per fine l'uso della ragione raggiungono il loro pieno sviluppo non nell'individuo, ma nella specie considerata nella sua esistenza storica. Da questo punto di vista la storia umana può considerarsi l'attuazione continua, progressiva di un disegno segreto della natura per l'attuazione dello Stato di ragione (*Idea*, ecc.. Tesi: 1.2.8). Indipendentemente dal concorso della volontà umana, la natura per forza propria, sfruttando la naturale tendenza dell'uomo

alla felicità, il suo stesso egoismo « origina la disuguaglianza tra gli uomini, questa ricca fonte di molti mali, ma anche di tutti i beni » (*Presunta origine*, ecc., ed. Vorländer, p. 60). Altrove Kant scrive che lo stato originario di violenza e di miseria sospinse gli uomini a subire la disciplina della coazione e delle pubbliche leggi, ossia ad adottare i mezzi che la ragione stessa prescrive. Analogamente le continue guerre coi danni che ne derivano inducono i popoli a stringersi in una lega secondo un diritto stabilito in comune (*Detto comune*, tr. Lamanna, p. 119).

Lo Stato pertanto ha in Kant una duplice giustificazione, una duplice necessità, naturale e razionale, per cui sorge il problema di determinare la parte che la volontà libera dell'uomo ha nella sua realizzazione. Poichè se la natura opera necessariamente in vista dei suoi fini malgrado ogni volontà contraria secondo il detto antico: « fata volentem ducunt, nolentem trahunt », l'autonomia del volere dal canto suo conserva integro il suo valore. Ogni qual volta la volontà si esplica in contrasto con l'ordine naturale necessario, essa non raggiunge il suo fine. Degli scopi pertanto che essa può proporsi, solo quelli ai quali la natura la sospinge sono attuati. « La ragione, scrive Kant, non e abbastanza illuminata da poter abbracciare la serie delle cause predeterminanti che permettano di conoscere in antecedenza con tutta sicurezza il risultato buono o cattivo delle azioni umane secondo il meccanismo della natura » (*Pace perp.*, tr. cit., p. 167). Il quale appare a Kant la rivelazione di una causa prima intelligente, di una Provvidenza che dirige le cose con infinita sapienza e le porta al loro fine (id. p. 152 nota). Non per ciò l'autonomia dell'uomo è compromessa poichè l'uomo appartiene alla natura ed è sottoposto alle leggi della Provvidenza come essere sensibile, non come essere razionale. Mediante l'intelletto l'uomo penetra e conosce il meccanismo naturale, ad esso può adattare la sua azione al raggiungimento cosciente dei suoi fini, mentre con la sua ragione rientra in un regno intelligibile di fini, è sottratto a qualsiasi esterna dipendenza. Rimane sempre aperto il problema metafisico del rapporto tra la libertà trascendentale e il mondo della causalità naturale.

Per limitarci al nostro particolare problema, Kant non subordina l'idea del diritto e dello Stato al meccanismo naturale. Egli dice espressamente che la ragione pratica giuridica, non l'esperienza dei mali, « non il fatto rende necessaria una costrizione legale e pubblica » (*Dott. d. dir.*, § 44). Di questa ragion pratica giuridica e politica Kant pone in rilievo non solo il valore teoretico, ma sopratutto quello deontologico, elevando l'attuazione dell'idea del diritto e dello Stato a dovere dei reggitori. Quello che si conosce come vero dev'essere attuato nell'azione. Ciò significa praticamente che se gli uomini vengono a trovarsi in uno Stato le cui istituzioni e tendenze sono in contrasto col patto originario o normativo, la ragione impone loro di uscire da esso. La libertà trascendentale qui presupposta deve realizzarsi

nella realtà empirica. La relatività e continuità storica è condizione anche per Kant di realizzazione dell'idea del diritto. Lo Stato ideale non sta al principio della storia come i giureconsulti e il Locke e gli enciclopedisti sostenevano, ma alla fine del processo storico ed è conquista laboriosa della libertà attraverso la dinamica della storia. Non già che diritto e Stato come idee della ragione siano subordinate alla natura, ma la libertà su cui diritto e Stato si fondano deve inserirsi nel mondo della storia per trasformarlo a' suoi fini. Il compito della ragione è agevolato da ciò che il processo naturale e storico per imperscrutabile consiglio della Provvidenza, è preordinato ai fini del diritto e dello Stato ideale. « La natura vuole che l'umanità attui da sè i fini della sua destinazione » (*Idea*, ecc., Tesi V). E altrove (id. Tesi III) Kant afferma che la natura ha dato all'uomo la ragione e ha fondato su di essa la libertà perchè « non fosse partecipe di altra felicità o perfezione se non di quella che egli stesso, libero da istinti, si creasse con la sua ragione ». E aggiunge: « Sembra che alla natura non importi nulla che la vita dell'uomo sia felice, ma solo che egli si elevi tanto da rendersi con la sua condotta degno della vita e della felicità ». L'attuazione della legge del dovere e della giustizia è il fine immanente nella natura e nella storia. Nella quale pensatori e uomini di Stato possono trovare un filo conduttore « che non solo può servire a illuminare il giuoco così complicato delle cose umane, e a prevedere i futuri mutamenti politici degli Stati, ma dischiude una prospettiva confortante dell'avvenire, nella quale la specie umana si vede in lontananza elevarsi a poco a poco ad uno stato nel quale i germi in essa posti dalla natura, sieno pienamente sviluppati e il suo destino sia attuato qui sulla terra » (*Idea*, Tesi IX) (1). E' vero che il soggetto operante nella storia ai fini della giustizia è la specie e non l'individuo. Ciò non toglie che l'individuo partecipi con la sua ragione al processo storico e faccia con libertà e coscienza ciò a cui, altrimenti, sarebbe dalla natura costretto. Non preclude Kant alla ragione la possibilità di agire sul meccanismo naturale e di farlo servire a' suoi fini. « Il meccanismo della natura... può essere adoperato dalla ragione per raggiungere il suo proprio fine cioè l'ordine giuridico ». Ciò che la natura *vuole* irresistibilmente, l'uomo *deve* volere razionalmente. Ciò significa che « quello che l'uomo secondo la legge della sua libertà *avrebbe dovuto* fare, ma non ha fatto, egli lo farà, senza danno di questa libertà, anche per una coazione della natura » (*Pace perp.*, tr. cit., p. 161; 158).

Dopo ciò meglio si comprende la posizione di Kant rispetto al diritto di resistenza. Il Cohen (*K.s Begründung d. Ethik*, 2[e] Aufl. Berlin, 1910, p. 430) fu il primo a rilevare l'intimo rapporto tra la dottrina kantiana

---

(1) Anche nella *Critica del Giudizio* (tr. it. Gargiulo p. 295-96) troviamo inserito l'ordine giuridico nel tutto della storia.

al riguardo e la sua filosofia della storia. L'attività della storia per lo sviluppo del diritto e dello Stato si rivela sopratutto nei momenti di crisi e di rivoluzione. E' noto infatti che Kant consigliava l'obbedienza allo Stato sorto da una rivoluzione fortunata. « Quando una rivoluzione sia riuscita e siasi fondata una nuova costituzione, l'illegalità della sua origine e il suo modo di stabilirsi non possono sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi al nuovo ordine di cose ed essi non possono rifiutarsi di obbedire onestamente a quella autorità che possiede attualmente il potere » (*Dott. d. dir.*, tr. Vidari, p. 161). Nella *Lotta delle Facoltà* (ed. Reclam, p. 104 e seg.) abbiamo espliciti riferimenti ai governi rivoluzionari francesi. Le rivoluzioni quando sieno veramente il prodotto di una necessità storica rivelano uno stato di crisi della coscienza politica che dev'essere superato; perciò se ne devono accettare i risultati anche se temporaneamente non conformi alle esigenze della giustizia. « E' legge permissiva della ragione, scrive Kant, che si lasci sussistere un diritto pubblico ingiusto fintantochè o per forza spontanea si giunga, o con mezzi pacifici ci si approssimi ad uno stato di maturità per un completo rivolgimento; perchè una qualsiasi costituzione giuridica, anche se solo in piccolo grado conforme al diritto, val meglio che nessuna e lo stato di anarchia è l'effetto inevitabile di ogni riforma precipitata. La sapienza politica, a rivoluzione avvenuta, consiste nel richiedere riforme conformi all'ideale del diritto pubblico, e utilizzare le rivoluzioni che siano il prodotto necessario della natura, non già come pretesto ad una oppressione violenta, ma come invito della natura ad attuare con sostanziali riforme una costituzione legale fondata su principii di libertà, come l'unica durevole » (*Pace perp.*, cit., p. 170 nota). La resistenza pertanto ai governi di fatto rivoluzionari doveva apparire a Kant una sterile reazione a quello che era il prodotto inevitabile della storia; sopratutto era il disconoscimento di quelle aspirazioni ideali verso una forma più alta di giustizia che attraverso la rivoluzione si affermavano.

La rivoluzione è un fatto storico, collettivo di cui Kant non poteva non tener conto una volta avvenuta. Ma in generale egli condanna la resistenza attiva dei sudditi e dei poteri subalterni al sovrano legislatore anche se giustificati dal carattere difettoso e ingiusto dell'organizzazione dello Stato. A tale condanna contribuiscono non solo ragioni formali, secondo cui l'obbedienza all'autorità ha valore per sè, indipendentemente dal suo contenuto materiale e dal modo di esercizio (*Dott. d. dir.*, tr. Vidari, p. 229-230), ma ragioni derivate dalla natura del processo storico entro cui si attua l'idea del diritto e dello Stato. La gradualità e la continuità sono per Kant i caratteri dello sviluppo storico. Gli adattamenti dei sistemi di governo all'ideale repubblicano, scrive Kant, « non possono aver luogo d'un colpo solo, ma per modificazioni insensibili e continuate » (*Dott. d. dir.*, § 52). La resistenza anche se giustificata astrattamente, anche se coronata da suc-

cesso, rappresenta una brusca interruzione del processo storico e i suoi risultati non sono durevoli. Poichè le buone costituzioni non sono l'effetto « del cieco caso » e neppure sono l'opera di atti improvvisi, precipitati. Esse sono il frutto di lunga e dura esperienza storica e richiedono un'alta coscienza politica, difficile a riscontrarsi non solo nelle collettività, ma anche negli individui.

I più moderni interpreti del pensiero politico di Kant (Haensel, Walz, Dunnhaupt) giustamente hanno posto in rilievo il nuovo significato che il diritto positivo venne acquistando in Kant in rapporto col diritto naturale. Già il Gierke (*Althusius*, p. 304) aveva rilevato il merito di Kant di aver superato l'antico contrasto tra diritto naturale e positivo mediante la legge perentoria dello Stato. La scuola del diritto naturale aveva ignorato il contrasto tra diritto naturale e positivo e lo aveva ignorato perchè considerava il diritto positivo come la traduzione in atto delle norme del diritto naturale. Lo stesso Kant (*Dott. del dir.*, tr. Vidari, p. 28; 45) dopo aver distinto formalmente il diritto naturale e positivo, facendo di quest'ultimo l'emanazione della volontà del legislatore, aveva cercato al diritto positivo autorità e fondamento nel diritto naturale. E finchè lo Stato era concepito come custode e interprete del diritto naturale, non era possibile contrasto tra questo e il diritto positivo e non potevasi disconoscere il diritto di resistenza contro norme positive che violavano il diritto naturale. Senonchè Kant facendo dello Stato la condizione perentoria dell'esistenza del diritto naturale risolveva il rapporto tra diritto naturale e positivo in quello tutto moderno tra diritto naturale e pubblico. Solo il diritto perentorio, statuale ha valore reale, mentre il diritto naturale si trasforma in una esigenza ideale. La conseguenza era che non poteva più ammettersi un diritto naturale di resistenza contro il diritto positivo che aveva per sè non solo la forza e l'autorità del sovrano, ma le condizioni formali alle quali si rivelava come il solo e vero diritto. Si aggiunga che lo Stato era per Kant « cosa in sè », persona morale, che emana leggi in vista di fini che trascendono l'individuo in rapporto a una realtà pratica oggettiva. Riconoscere un diritto di resistenza contro il potere supremo assoluto dello Stato, significava limitare tale potere e in realtà negarlo (*Dott. del dir.*, tr. Vidari p. 230). Da ciò Kant deriva il principio nel quale culmina il suo assolutismo secondo cui il sovrano nello Stato ha verso i sudditi soltanto diritti e nessun dovere coattivo (id. id., p. 156). Le deficienze, le lacune, le ingiustizie della costituzione esistente devono esser corrette, integrate, tolte per mezzo di riforme preparate dal sovrano stesso in conformità allo spirito della costituzione ideale (id., § 52).

L'individuo se non può fare atto di resistenza e di ribellione all'autorità sovrana, deve contribuire attivamente alla riforma dello Stato. L'attività dell'individuo intesa a trasformare lo Stato nel senso dell'esigenza

ideale della giustizia per esser legittima deve rivestire la forma della *pubblicità*. Questa è la condizione formale d'ogni pretesa giuridica e corrisponde nel dominio del diritto a quello che è l'universalità della norma nel dominio della morale. Solo la massima che può esser resa pubblica è giusta, mentre quella che non può farsi palese senza provocare una reazione generale e che ha nel segreto la condizione del successo, è per ciò solo ingiusta. La condizione della pubblicità vale così per i cittadini, come per i governanti; essa implica la condanna così delle cospirazioni, come della politica della ragion di Stato; da essa dipende la possibilità della giustizia e della pace non solo interna, ma internazionale (*Pace perp.*, tr. it. Lamanna, p. 182; 190).

Perchè possa pubblicamente partecipare alla vita politica deve riconoscersi al cittadino il diritto di manifestare liberamente le sue opinioni, di discutere degli interessi comuni. Sulle tracce del Montesquieu (*Esprit.* ecc., XIX, 27), Kant considera la libertà di stampa diritto inalienabile del cittadino. Senonchè il diritto di libera manifestazione delle idee non era da Kant inteso nel senso democratico moderno; egli lo limita al cittadino e considera la libertà di stampa solo come un mezzo per stabilire un rapporto immediato tra popolo e governo. Osserva il Borries (*op. cit.*, p. 178) che Kant deriva ancora, colla sua età, il progresso e la coltura dall'alto. Perciò aveva maggior fiducia nei filosofi che non nei giuristi. I quali ultimi sono sempre pronti a giustificare, a esaltare, a legalizzare le situazioni di fatto anche le più inique, a chiuderle nei loro schemi di giustizia formale, laddove i filosofi, quando siano lasciati parlare liberamente, immuni come devono essere da spirito fazioso, non possedendo la forza che turba la libertà di giudizio della ragione, sono nelle più favorevoli condizioni per consigliare e illuminare i governi (*Pace*, ecc., tr. Lamanna, pagine 164-65).

Con questa nostra analisi abbiamo cercato di mettere ordine e unità nel pensiero politico di Kant, risolvendo le principali contraddizioni che gli sono comunemente rimproverate. Kant pose in luce i contrasti che si celavano nel pensiero politico liberale e cercò risolverli sul presupposto di una concezione razionale del diritto e dello Stato. Sopratutto salvò l'idea liberale dalle degenerazioni democratiche. Non bisogna perder di vista l'alto concetto in cui Kant teneva il problema del diritto e dello Stato. L'interesse per i problemi politici è anteriore alle sue stesse opere critiche. Alle due grandi leggi che riempivano il suo animo di entusiasmo, la legge del cielo stellato sopra di noi e la legge morale in noi, devesi aggiungere una terza, la legge del diritto fuori di noi.

NOTA BIBLIOGRAFICA: O. GIERKE, *Jo. Althusius* ecc. 3ª Aufl., Breslau, 1913; H. COHEN, *Begründung der Ethik*, 2ª Aufl.. Berlin, 1910; W. HAENSEL, (*K.s Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlin. 1926; R. DÜNNHAUPT, *Sittlichkeit, Staat und Rechte bei Kant*, Berlin, 1927, K. RORRIES, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928; A. WALZ, *Die Staatsidee des Rationalismus* ecc Berlin, 1928; METZGER, *Gesellschafts, Recht und Staat in der Ethik des deuts. Idealismus* Heidelberg, 1917; L. ROUGIER, *La mystique démocratique*, Paris, 1929; R. HUBERT, *Le principe d'autorité dans l'organisation démocratique*, Paris, 1926; E. P. LAMANNA, *Il fondamento morale della politica secondo Kant*, Intr. alla tr. it. degli *Scritti politici di E. Kant*, Lanciano, 1917. Di questa tr. esiste una ristampa con diversa numerazione

IX

Il concetto di societa' in Kant (1)

1\. — Sulla possibilità di approfondire la posizione del Kant in ordine al concetto di società, intesa questa nel duplice significato di *Gesellschaft* e di *Gemeinschaft* (per usare una distinzione e una terminologia divenuta familiare in Germania dopo il Gierke e il Tönnies) abbiamo in un saggio precedente richiamato l'attenzione degli studiosi (2). E l'argomento è venuto acquistando particolare interesse dopo che i neo-kantiani sulle tracce del Cohen hanno foggiato una dottrina della società in armonia coll'idealismo etico kantiano, opponendola al materialismo storico e sociale del Marx (3). Tra coloro che tendono a chiudere il pensiero sociale del Kant nei confini del giusnaturalismo e dell'illuminismo e quelli che lo traggano a conseguenze socialistiche, sembra a noi più meritevole e fecondo di risultati lo sforzo di coloro che pongono in rilievo la funzione storica e critica compiuta dal Kant in ordine alle dottrine sociali e politiche della sua età e nel tempo stesso rilevano le esigenze nuove implicite nel suo sistema, i presentimenti di nuovi problemi a cui egli non diede e non poteva dare soluzione adeguata.

Contrariamente a ciò che per lo più si crede il problema della società sta al centro della speculazione filosofico-giuridica dei secoli XVII e XVIII e la sua soluzione fu avvertita come pregiudiziale a quella relativa al diritto e allo Stato. Abbiamo altrove rilevato che la scuola del diritto naturale può anche considerarsi la filosofia sociale dell'epoca o, se si vuole,

---

(1) Estratto dalla *Rivista di filosofia*, XXV, 1934, pp. 26-62

(2) Cfr. sopra: *Scienza e metafisica del diritto in Kant*

(3) Cfr. per notizie relative a questo movimento sociale neo-critico l'opera di K. Vorländer, *Kant und Marx*, 2te Auf. Tübingen, 1926, di scarso valore teoretico. Cfr. sulla trad it. della monografia sul « Marx » del Vorländer, (Roma, 1946), le osservazioni di D. Cantimori in « Società », 1945, 3.

la sociologia nella sua prima fase di formazione (1). Sopratutto in quest'epoca il problema della società doveva imporsi alla riflessione come conseguenza della generale tendenza a ricostruire la società dai suoi elementi. Vivere in società cessa di essere un dogma per trasformarsi in un problema. Quelli stessi che disconoscono nell'uomo la naturale tendenza alla vita sociale, l'affermano come condizione necessaria del suo egoismo attivo e illuminato.

Le soluzioni che del problema della società furono date nell'età prekantiana sono strettamente legate alla scoperta e alla applicazione del metodo analitico tendente a risolvere i concetti razionali o i fatti di esperienza nelle loro note o elementi costitutivi. Nel secolo XVII la preferenza fu data all'analisi dei concetti e alla loro ricostruzione sintetica e sistematica. Perciò il *Discorso* di Cartesio fece epoca come quello che guidava le menti a scorgere, oltre l'esperienza illusoria, l'essenza assoluta delle cose riflessa in noi nella forma di idee innate, da cui la ragione move per ricostruire la realtà sovrasensibile, considerata come la sola, la vera realtà.

Mediante l'applicazione del metodo analitico il concetto di società fu risolto nei suoi elementi, e fu ricostruito con la riflessione in conformità alle esigenze imprescindibili della natura umana elevate a dignità di diritti fondamentali. La società naturale fondata su istinti comuni all'uomo e agli animali, non è vera società, la quale può solo sorgere dall'unità dei voleri, e questa unità non è prodotto degli istinti, ma della ragione o della coazione. Non qualunque comunità, scrive il Grozio, solo perchè fondata sullo *appetitus societatis* deve annoverarsi tra le cose « quæ homini sunt propria », ma solo la società pacifica e « pro sui intellectus modo ordinata ». (*De jure, Prol.* § 6). E ciò perchè solo l'uomo possiede la facoltà di intendere « cui quæ conveniunt, ea jam sunt non omnium quidem animantium, sed humanæ naturæ congruentia ». (id. § 7). Analogamente per lo Spinoza vita sociale non significa necessariamente condizione di vita umana, poichè nulla vi è di comune tra la vita sociale istintiva e la vita sociale *ex ductu rationis* (2). Lo stesso Hobbes più che negare la naturalità della vita in società riconosce che la « naturalis consensio », o la contrattuale « conspiratio plurium voluntatum ad eundem finem » non bastano a generare l'unità di voleri necessaria alla pace e alla sicurezza comune (*De Cive* V. 6-7).

Senonchè questa società « humano intellectui conveniens » che prende forma nel *pactum societatis* ed è la fonte di quel diritto « quod proprie tali nomine appellatur » (Grozio, *De jure*, Prol. 8) rispondeva a una esigenza

(1) Cfr. G. Solari, *La scuola del diritto naturale nei secoli XVII e XVIII*, Torino, 1904 Il carattere sociologico della speculazione dei giusnaturalisti fu rilevato dal Carle (*La vit. d. dir. nello Stato moderno*, Torino, 1903, p. 441 e seg.) e riconfermato autorevolmente dal Metzger, *Gesellschaft, Recht u. Staat in der Ethik des deut. Idealismus*, Heidelberg, 1917 (postuma) *Einl.*

(2) Cfr. nostro saggio precedente: *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*

essenzialmente teoretica, era destituita di ogni valore pratico, non potendo resistere agli impulsi della sensibilità. Perciò nei grandi sistemi filosofico-giuridici del secolo XVII è generale la tendenza a considerare come ipotetici e imperfetti così i diritti dell'uomo, come il *pactum societatis* che su di quelli si fonda; a risolvere senza residui la società di ragione nella società civile, reale e perfetta; a creare lo Stato a cui gli individui mediante il patto trasferiscono i loro diritti naturali e a cui si assoggettano incondizionatamente. Donde l'esigenza assolutistica in grado diverso implicita nei sistemi del Grozio, Hobbes, Spinoza, giustificata dalla necessità di creare con lo Stato quell'unità formale di voleri che mancava all'aggregato sociale. Ma a misura che l'individuo rinunciava ai fini della pace e della sicurezza alla sua libertà esterna, egli affermava più vigorosa contro lo Stato e le leggi civili l'esigenza dell'autonomia interiore. Tale esigenza essenzialmente etica, ancora incerta nel Grozio, non ignota all'Hobbes (*De Cive*, III, 27), costituisce il motivo profondo della speculazione teologico-politica dello Spinoza.

Al metodo e alla mentalità naturalistica non poteva sottrarsi la speculazione sociale del secolo XVIII. Il quale si informa nei metodi di ricerca alle « Regulæ philosophandi » di Newton assai più che al « Discours de la méthode » di Descartes. Non già che ci fosse tra i due metodi incompatibilità assoluta; la ragione, come attività unificatrice e mediatrice, è sempre al centro della speculazione; la fede nell'ordine, nella immutabilità delle leggi naturali è sempre viva e profonda; ma mentre il secolo XVII moveva dall'universale per intendere e spiegare il particolare, Newton respinge ogni ipotesi anche se razionale e mostra con l'esempio che i principii universali sono impliciti nell'esperienza e da questa devono ricavarsi mediante l'analisi induttiva e fissarsi nella forma matematica. Poichè se i principii sono il πρότερον τῇ φύσει, i fenomeni sono il πρότερον per il nostro intelletto. Questa logica dei fatti lungi dal contrapporsi alla logica dei principii, elevava questi ultimi a fine anzichè a presupposti della ricerca. Dall'ordine dei fatti naturali esterni l'indagine fu estesa ai fatti spirituali interni: alla psicologia razionale fondata sullo studio delle facoltà dell'anima succede col Locke la psicologia empirica fondata sull'analisi dei processi psichici e sulla loro ricostruzione induttiva. E se ancora nel Locke accanto ai semplici dati del senso sopravvivono come unità originarie le diverse classi di attività spirituali, col Condillac il metodo analitico celebra il suo massimo trionfo. Movendo dalla sensazione la vita dello spirito è ricostruita fino alle forme più alte e complesse: l'anima anzichè presupposta è definita nella sua genesi.

Lo stesso metodo, lo stesso spirito troviamo nelle ricerche dirette a determinare il concetto filosofico di società. Anche per essa vale il principio gnoseologico hobbesiano: « ubi generatio nulla... ibi nulla philosophia

intelligitur » (*De corp.* P. I, c. I, § 8). Ciò significa che anche per la sociologia vale il metodo di decomposizione e ricomposizione e anch'essa deve modellarsi sulla fisica e sulla psicologia analitica. Sull'esempio delle quali (scrive il Condillac nel *Traitè des systèmes* 2e P. c. XV) dobbiamo scorgere nella società « un corps artificiel » costituito di parti che s'influiscono reciprocamente. La totalità di questo corpo dev'esser tale che nessuna classe di cittadini per privilegi particolari di cui goda, abbia a turbare l'equilibrio e l'armonia del tutto, e che piuttosto tutti gli interessi particolari sieno rivolti al bene del tutto e a questo siano subordinati. In virtù di questa formulazione il problema della società si trasforma nel secolo XVIII in un problema di statica e di meccanica, cioè in un problema di equilibrio e di coesistenza di forze particolari in vista di uno scopo comune (1). Anche qui dallo studio delle singole forze e dei loro rapporti si vuole pervenire alle leggi che governano il mondo sociale. Ma tali leggi condizionate ai fatti perdono il carattere di universalità e di necessità che avevano nel secolo anteriore, hanno una stabilità relativa e rappresentano solo un momento di sosta nella vita del pensiero nel suo tendere progressivo, incessante verso la verità assoluta.

In relazione al nuovo indirizzo tendente a ravvicinare l'esperienza ai principi, a superare il dualismo tra materia e spirito, tra senso e ragione anche il concetto di società si modifica profondamente. Non è più la società naturale dell'Hobbes che nega se stessa per trasformarsi mediante il patto in società politica che instaura sugli egoismi individuali la ragione assoluta e coattiva dello Stato. Nel Locke e nel movimento di idee da lui promosso ciò che è naturale tende ad identificarsi con ciò che è morale e razionale e l'ordine politico è lo stesso ordine naturale empirico regolato e protetto. Presupposto della società naturale del Locke è l'uomo empirico che esplica la sua attività esterna o economica nei limiti dell'ugual libertà altrui. Vien meno l'idea di una rinunzia o di una *translatio juris*. Lo Stato è una libera creazione della volontà avente valore formale e con funzioni essenzialmente negative: esso non preesiste, nè sopravvive alla vita collettiva che si regge per virtù propria e ha in sè le condizioni del suo sviluppo.

Gli Enciclopedisti svolsero il concetto di società naturale oltre i limiti e le finalità in cui si presenta nel Locke. Essi se ne valsero come strumento di critica e di dissoluzione della società del privilegio e delle disuguaglianze, identificata con l'ordine politico esistente. Più ancora dei diritti dell'uomo gli Enciclopedisti esaltarono la vita in società sul presupposto della uguaglianza e uniformità della natura umana che solo col moltiplicarsi delle relazioni sociali e col diffondersi della coltura si differenzia e si perfe-

(1) Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932, c. I, p. 25

ziona. Con che si accentua l'autonomia della vita sociale rispetto alla vita politica e lo Stato appare sempre più in funzione della società concepita come la forma di vita in cui l'individuo realizza se stesso (1).

Contro gli Enciclopedisti il Rousseau nega l'armonia tra società naturale e civile, e rivela nella società colta, illuminata del suo secolo i segni di un profondo decadimento morale. A compensare l'uomo della felicità e innocenza primitiva perduta, a risolvere l'antitesi tra natura e coltura, il Rousseau non vede altro rimedio che instaurare, mediante la coazione dello Stato, l'imperativo della legge etica impersonale contro la ragione politica dei governi assoluti. Tutti i suoi sforzi furono diretti a creare mediante la volontà generale quella unità assoluta dei voleri per la quale i diritti naturali dell'uomo si trasformano in esigenze della sua natura morale.

2. — Kant accolse dalla tradizione il triplice concetto, naturale, politico, etico di società, ma mentre lo rinnovava criticamente in relazione allo svolgimento del suo pensiero, poneva i germi di nuovi sviluppi. L'idea di un ordine sociale naturale più ancora che dal Locke e dal Montesquieu, Kant derivò dal Newton, la cui interpretazione meccanica e causale dell'universo egli accolse nella « Naturgeschichte » (1755). Anche l'ordine sociale sorge dall'antagonismo delle forze individuali che per necessità naturali si dispongono in un sistema di rapporti costanti. Senonchè tale interpretazione meccanica dell'universo, anche se ristretta al mondo fenomenico e quindi non incompatibile con la fede in un supremo ordinatore aveva implicita la negazione dell'individuo come fine della natura e della storia.

Negli scritti storico-filosofici degli anni 1781-86 la distinzione tra l'uomo fenomenico e l'uomo noumenico non è ancora ben chiara alla mente del Kant (2). L'uomo vi è concepito secondo le idee dominanti in quel secolo, cioè empiricamente, come essere che rientra nel mondo della natura e più propriamente della specie animale, da cui si distingue e si differenzia per gradi, per la facoltà di intendere o di operare libe-

(1) Cfr. CASSIRER, *op. cit.*, I, p. 36. Il d'Alembert nel *Discours préliminaire all Encyclopédie* dice che il privilegio del secolo XVIII non è tanto il numero di genî creativi quanto il fatto della diffusione sociale del sapere. « Les idées qu on acquiert par la lecture et par la société sont le germe de presque toutes les découvertes. C'est un air que l'on respire sans y penser et auquel on doit la vie ».

(2) Cfr. del Kant i tre saggi seg.: *Idèe zu einer allg. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Rezensionen von Herders Ideen zur Phil. d. Geschichte der Menschheit* (1785); *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). I tre saggi si trovano nell'ediz. curata dal Vorländer col titolo: KANT, *Kleinere Schriften zur Geschichtsph. Ethik. u. Politik* Leipzig, 1913. Sull'uomo e la società naturale in K. cfr. l'introd. del Vorländer all'ediz. cit.; il Medicus in « Kantstudien », VII, 1902; sopratutto il MENZER, *Ks. Lehre von der Entwicklung in Natur u. Geschichte*, Berlin, 1911, p. 262 e seg. Per l'Italia ricordiamo su questo argomento la intr. del Lamanna alla raccolta degli *Scritti politici di Kant*, Lanciano. 1917.

ramente, ciò che lo rende capace di perfezionarsi, di progredire, di crearsi un suo proprio mondo civile e culturale. Ancora l'uomo non è posto in rapporto con una realtà intelligibile nella quale solo mette radice la moralità. La sua ragione, anche se sviluppata, è sempre condizionata alla naturalità; la sua libertà non è ancora autonomia, ma libera scelta di mezzi al fine della felicità.

Prima del Kant, il Rousseau nei suoi « Discorsi » aveva fatto la storia dell'uomo naturale nel suo sviluppo verso lo stato civile di cultura. Ma la sua storia si fondava sul presupposto della bontà originaria dell'uomo e su quello della società come causa di male, di infelicità, di corruzione. Con ciò la natura, ossia la divinità era scagionata da ogni responsabilità del male e questo era attribuito alle deviazioni della ragione e della libertà nella vita sociale. L'antitesi natura-coltura diventa per il Rousseau l'antitesi tra lo stato in cui l'individuo, come ogni essere dell'universo realizza interamente in sè e senza lotta la sua destinazione, e la vita di relazione in cui l'uomo anche se progredito nelle scienze, nelle arti, non può realizzarsi come essere morale. Donde la condanna inesorabile della società civile pronunciata dal Rousseau dal punto di vista del perfezionamento morale dell'uomo. L'uomo si salva dalla decadenza e dalla rovina creando lo Stato etico di coazione.

Che questa interpretazione della storia dell'umanità abbia inspirato i saggi storico-filosofici di Kant degli anni 1784-86 non vi è per noi alcun dubbio. Basterebbe a provarlo il riferimento al Rousseau contenuto nel saggio del 1786 (ed. cit. p. 67) e la difesa dell'antitesi posta dal Rousseau tra natura e cultura, che è (traduce Kant nel suo linguaggio) l'antitesi tra l'umanità considerata come specie fisica (*physische Gattung*) e l'umanità considerata come specie morale (*sittliche Gattung*). Giudicare la storia secondo un criterio morale è il gran merito che Kant riconosce al Rousseau; con lo stesso criterio egli si accinse, sulla scorta del testo biblico, a fare la storia dell'uomo, movendo dalle presumibili origini per seguirne i graduali sviluppi in relazione alla sua peculiare natura (1).

La storia del Kant differisce da quella del Rousseau in punti essenziali. Lo stato di moralità e felicità istintiva non esprime per Kant la vera umanità ed è destituita di ogni valore morale. Alla fine del saggio del 1786 Kant sembra vagheggiare il ritorno dell'umanità, attraverso

(1) Nel saggio del 1786 (*Mutmasslicher* ecc. cit. e nostra trad. in *Rivista di Filosofia*, 1946), contro le ipotesi arbitrarie suggerite dal sentimento e dalla immaginazione invoca come metodo di ricostruzione l'analogia con la uniformità naturale e con l'esperienza attuale. E malgrado egli chiami il suo tentativo di penetrare il mistero delle origini dell'umanità un « viaggio di piacere » (*Lustreise*), dichiara però di seguire nel percorrerlo « einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden » (ed. cit. p. 50). Perciò Kant rimprovera al Rousseau di procedere sinteticamente, cioè dall'*apriori* dell'uomo di natura, mentre egli procede per via dell'analisi, cioè dell'esperienza possibile. Il saggio del 1786 deve considerarsi l'antecedente del saggio del 1784: « *Idee, ecc.* » cit.

l'esperienza del male, allo stato di natura affermando che: « vollkommene Kunst muss wieder Natur werden ». Ma qui egli intende la natura rigenerala e rivissuta dalla ragione, nel suo significato morale, come ordine eterno realizzato dalla libertà.

Dalla natura quale è intesa dal Rousseau l'uomo è indotto a distaccarsi dalla sua stessa umanità, la quale si svolge per il concorso di due condizioni mancanti all'uomo di natura, la coscienza di sè e la vita di relazione. Per la coscienza di sè l'uomo si contrappone alla natura, afferma su di essa il suo dominio, crea il suo proprio mondo che è il mondo della libertà e della storia, rispetto a cui tutto ciò che esiste sulla terra diventa mezzo ai fini arbitrari del volere. Contrariamente al Rousseau che esalta la vita solitaria come condizione di felicità e di moralità spontanea, Kant eleva la socialità a forma essenziale dell'umanità nel suo sviluppo. Non parla Kant di senso sociale innato, sembra talora escluderlo (1); ma ammette che esso sorge necessariamente dalla esplicazione della vita economica, la quale originando la proprietà e avvicinando gli uomini, fa riconoscere in essi una eguaglianza di natura e di fini, desta la coscienza oscura di limitazioni reciproche della condotta. In contrasto col Rousseau la ragione svolgendosi non è solo per Kant valido strumento di soddisfazione e di direzione delle naturali tendenze, ma diventa principio di uguaglianza e di fini morali, per i quali si compie il distacco dalla natura.

Non può certo dirsi che Kant sia meno pessimista del Rousseau nell'intendere la storia in rapporto alla felicità e al perfezionamento morale dell'individuo. Il passaggio dalla tutela materna della natura allo stato di libertà significa anche per Kant il passaggio da uno stato di innocenza a quello di corruzione. « La storia della natura move dal bene perchè è opera di Dio; la storia della libertà move dal male perchè è opera dell'uomo » (*op. cit.* p. 55-56). L'acquisto della libertà e lo sviluppo delle relazioni sociali rappresentano certamente una perdita per l'individuo e aumentano le cause della sua infelicità. L'uso della libertà allontana l'uomo dall'ordine naturale istintivo senza sottoporlo alla disciplina e all'ordine morale: si deve piuttosto presumere che per « il male radicale » insito nell'uomo, questo faccia uso soggettivo, arbitrario della libertà in contrasto coll'oggettività universale del bene.

D'altra parte la società naturale degli istinti che genera tra gli esseri che la costituiscono una solidarietà e moralità spontanea non è per Kant società propriamente umana. La natura non destina l'uomo alla uniformità indifferenziata della vita istintiva, ma pone in esso la condizione

(2) Nel *Mutmasslicher Anfang* ecc. cit. (p. 54) Kant osserva che la coscienza dei limiti alla libertà ha condotto gli uomini alla società assai più che la « Zuneigung und Liebe ».

di una progressiva incessante differenziazione e individuazione. L'uomo tende a distinguersi dai suoi simili, ad affermarsi contro di essi e nel tempo stesso a dominarli. Perciò la condizione originaria non è di pace ma di guerra, di antagonismo necessario di forze contrastanti e nel tempo stesso tendenti a stabilire rapporti di reciproca e coattiva subordinazione. E' lo stato che Kant chiama « di insocievole socievolezza » (*Idea* ecc. tr. Lamanna p. 44) in cui la disposizione dell'uomo a unirsi in società cioè a umanizzarsi, va congiunta alla tendenza opposta a individualizzarsi, e a chiudersi in sè, a far servire gli altri al proprio sviluppo. Donde una reciproca resistenza che è anche reciproca limitazione del proprio egoismo.

Vana pertanto è l'aspirazione nostalgica allo stato di felicità e di sicurezza perduto; la ragione sospinge l'uomo senza tregua a svolgere nel tempo la sua umanità attraverso l'esperienza del male. Il risultato ultimo a cui perviene Kant nei saggi del 1784-86 è quello stesso del Rousseau dei primi « Discorsi »: l'uomo si distingue dalla natura, si eleva su di essa col sacrificio della sua felicità, della sua libertà naturale senza poter realizzare la sua destinazione morale.

Senonchè il pessimismo del Kant se riguarda l'individuo, non si estende alla specie umana, cioè all'umanità considerata come un tutto che si svolge perennemente, le cui parti cooperano loro malgrado e spesso inconsciamente ad un comune fine morale. L'antitesi individuo-specie, estranea alla concezione storica del Rousseau, è invece fondamentale in Kant. Al quale fu suggerita da una duplice esigenza: l'esigenza naturalistica di ispirazione newtoniana; l'esigenza etica di ispirazione roussoniana. L'ordinamento meccanico, causale dei corpi e degli esseri dell'universo fisico, che in un apparente disordine agiscono e reagiscono tra loro fino a disporsi in un sistema di forze perfettamente determinabile dal calcolo, Kant ricerca nel mondo della storia. Come la specie fisica, così e a maggior ragione la specie umana forma un tutto naturale regolato da leggi fisse, costanti. Gli uomini per la capacità di prevedere e di calcolare gli effetti delle loro azioni possono illudersi di essere autori della storia; nel fatto essi non possono realizzarsi come esseri liberi e razionali finchè operano isolati e nei limiti dell'esistenza individuale. Per lo sviluppo delle loro qualità più propriamente umane essi devono convivere e cooperare a un fine comune che solo può realizzarsi nella serie indefinita di generazioni che si succedono e si trasmettono i risultati degli sforzi e delle esperienze individuali. Perciò la storia se considerata dal punto di vista dell'individuo giustifica le più pessimistiche riflessioni. considerata nel suo insieme come storia della specie umana di cui l'individuo è parte, rivela, come la natura esterna, un'intima regolarità e razionalità. Questa concezione naturalistica della storia, men-

tre rispecchiava le idee dominanti nell'età dell'illuminismo, trovava conferma nella *Critica della ragion pura*, di pochi anni anteriore ai saggi storico-politici. Essa fu concepita col proposito di eliminare dal dominio del fenomenico, naturale o storico, ogni criterio teleologico e ógni influenza perturbatrice della libertà umana.

Il concetto di specie umana non ha in Kant significato organico, neppure è un soggetto spirituale avente vita e realtà sua propria. Come la natura costituisce un sistema di forze fisiche e meccaniche tendenti all'equilibrio, così la specie umana è un sistema di attività razionali e libere tenute insieme da un vincolo essenzialmente esteriore.

Senonchè la preoccupazione di dare alla natura e alla specie umana una ragione e un fine si manifesta fin da quest'epoca nella speculazione del Kant. Conciliare la ferrea necessità naturale e storica con un'esigenza finalistica poteva sembrare una impresa disperata. Tale apparve al Rousseau che rinnegò il naturalismo storico per costruire la società su principî etici e razionali. E tale doveva apparire a chiunque avesse considerato la storia dal punto di vista dell'individuo e de' suoi fini particolari. Kant distinguendo l'individuo dalla specie umana potè in questa rilevare l'azione occulta di una mente suprema che guida gli avvenimenti secondo un piano prestabilito e lo attua mediante l'opera inconscia degli individui stessi. Egli non faceva che estendere alla storia considerata come un tutto, l'esigenza che Newton aveva affermato nell'universo fisico che nelle sue leggi immutabili rivela la presenza di un pensiero divino. « Che giova, scrive Kant alla fine del saggio del 1784, esaltare la magnificenza e la sapienza della creazione sul regno della natura irrazionale, se la storia dell'umana specie, fine ultimo della creazione, deve costituire una eterna obbiezione contro questa sapienza, costringendoci a rimovere con sdegno lo sguardo dalla storia per ricercare in altra vita un ordine perfetto e razionale? ».

Nessun dubbio per Kant che il fine che come filo conduttore dirige il corso della storia e ne costituisce la trama profonda è un fine morale, come il solo che sia conforme alla natura specifica dell'uomo. Tale fine non si attua immediatamente da sè, ma per gradi e per l'opera degli individui che superando la vita e il meccanismo degli istinti svolgono la loro razionalità e, perseguendo fini soggettivi, concorrono al fine della storia. Il quale non può mai completamente attuarsi, perchè il progresso storico è determinato e limitato da cause naturali, e la libertà dell'individuo non è ancora autonomia, ma libera scelta in rapporto alla sensibilità. Perciò il mondo della storia è intermedio tra il mondo della natura e quello della moralità perfetta: come tale è il mondo specificamente umano, poichè in esso l'uomo rivela tutto sè stesso come essere sensibile e razionale, libero e necessitato, e si crea il suo mondo attraverso

l'esperienza dell'errore e del male, elevandosi per gradi sulla natura senza mai pervenire al mondo puro delle idee, senza uscire dai limiti della sua umanità. L'azione nella storia, anche se illuminata e diretta dalla ragione, è sempre condizionata nel suo oggetto, è sempre l'azione di un essere finito tra altri esseri finiti.

Il corso storico tende, secondo Kant, alla formazione dell'individualità, cioè a svolgere tutte le disposizioni e facoltà che la natura ha posto nell'uomo. Tale processo d'individuazione si inizia nella società naturale, non nella forma pacifica, spontanea sognata dal Rousseau, ma mediante la lotta, l'emulazione, il desiderio insaziabile di ricchezza e di dominio. È l'uomo di Hobbes che Kant riabilita, l'uomo cioè che non conosce freno al suo egoismo e afferma la sua volontà di potenza instaurando un regime di violenza e di servitù. Eppure attraverso la disciplina della forza e del lavoro, l'uomo si libera dal dispotismo delle passioni, sviluppa i suoi talenti, acuisce l'intelletto, affina il gusto, forma il carattere, si limila e si subordina a fini lontani e alti, crea il mondo della cultura. La quale è un prodotto essenzialmente sociale e naturale, e rappresenta il più alto grado a cui la specie umana attraverso l'azione della libertà e della ragione individuale può pervenire. La coltura implica equilibrio, disciplina interiore, ordine di vita, possibilità di un qualsiasi fine, possesso di mezzi atti ad attuarlo, subordinazione a fini che trascendono il benessere particolare.

La cultura pur essendo un prodotto della specie condizionato alla diffusione dei lumi e allo sviluppo del sapere, non è priva per Kant di significato morale in quanto trasforma le rozze intuizioni morali dell'umanità primitiva in principi pratici, riflessi, e converte in un tutto morale (*ein moralisches Ganze*) un aggregato umano tenuto insieme da una coazione che Kant chiama *patologica* per distinguerla da quella giuridica e morale (1). In tal senso l'umanità da specie e società naturale diventa specie e società culturale e morale, ma la sua moralità è pur sempre disciplina esteriore, non è ancora moralità individuale interiore, cioè condizionata alla formazione di una volontà buona in rapporto a una realtà intelligibile. A questa l'umanità si eleva organizzandosi e unificandosi esteriormente nella società giuridica e politica.

3. — Fin dal 1781 il problema giuridico e politico dominò la speculazione del Kant e la soluzione da lui prospettata nei primi saggi storico-filosofici rimase sostanzialmente immutata, anche se la sua elaborazione nei saggi posteriori sul *Detto Comune* (1793), sulla *Pace Perpetua* (1795), sopratutto nella *Dottrina del diritto* (1797) non fu mai nè com-

(1) Cfr. KANT, *Idee*, ecc. ed. cit. IV Tesi p. 9 (tr. cit. Lamanna, p. 15).

pleta, nè perfetta. Certo Kant non fu insensibile ai grandi avvenimenti dell'epoca e prese netta posizione tra le due maggiori direzioni di pensiero politico di quella età, l'una espressa dagli illuministi, l'altra dal Rousseau. Quelli erano intimamente avversi allo Stato, e opponevano ad esso una società naturale e culturale in cui i diritti dell'uomo trovassero pieno riconoscimento e libero sviluppo; il Rousseau negava l'uomo e la società naturale e vagheggiava una società di esseri di ragione organizzata dallo Stato a fini civili e morali. Da un lato era esaltato l'uomo empirico, arbitro di sè e del suo destino che cerca realizzare la sua irrefrenabile tendenza alla felicità e alla perfezione in una società pacifica, illuminata, senza vincoli politici: dall'altro si esaltava l'uomo di ragione che rinunzia alla sua libertà naturale per rivivere nello Stato, elevato a organo della ragione e volontà universale, la libertà civile e morale. Da un lato si negava ogni valore intrinseco allo Stato per accentuare l'autonomia dell'uomo e della vita sociale, dall'altro si guardava allo Stato come a principio d'organizzazione della vita collettiva, come a scopo ultimo dell'uomo redento dalla sua naturalità.

Kant assunse funzione di arbitro tra queste due posizioni di pensiero politico. Non rinnegò l'illuminismo, espressione storica del grado di sviluppo raggiunto dalla società naturale. Se scopo della natura era di portar l'uomo al libero e pieno possesso di sè, alla affermazione della sua individualità in ogni campo, al rispetto negli altri della stessa esigenza alla felicità e al perfezionamento, ben poteva tale scopo vedersi in atto in una età di intensa vita intellettuale, di progresso economico, di diffuso e operoso umanitarismo. D'altra parte, come egli stesso riconosce, il Rousseau lo distolse dalla cieca fiducia nel progresso del sapere per richiamarlo al culto dei valori morali (1).

Il disegno della natura non poteva infatti neppure per Kant considerarsi pienamente attuato nell'illuminismo. Al progresso dei lumi non faceva riscontro il progresso dell'organizzazione civile e politica. Il dispotismo, le disuguaglianze sociali erano incompatibili col sentimento diffuso della libertà e dell'eguaglianza, colla coscienza sempre più viva nell'individuo di esser fine della natura, col progressivo estendersi del dominio dell'uomo sul mondo esterno, coll'intensificarsi dei rapporti so-

(1) Io sono, scrive Kant, per tendenza un pensatore. Io sento viva la sete del sapere l'ansia di estenderlo, la soddisfazione di ogni progresso raggiunto. Vi fu un tempo in cui io credeva che tutto ciò potesse costituire la gloria dell'umanità e disprezzava la plebe ignorante. Rousseau mi ha rimesso sulla giusta via. Questa illusoria superiorità è scomparsa io insegno a onorare gli uomini e mi considererei molto più inutile del lavoratore comune se io non credessi che la speculazione diretta a determinare i diritti dell'umanità, non potesse dare un valore a tutto il resto ». Kant, W. W., ed. Hartenstein, VIII, p. 624 (ripr dal Metzger cit. p. 45).

ciali. Come il Rousseau, così il Kant considerò il rinnovamento politico e sociale dell'umanità il maggior problema dell'epoca. Tale rinnovamento non si attua per l'opera riflessa degli individui e neppure per l'azione di forze cieche operanti nella storia; esso è la realizzazione necessaria nella specie umana di uno scopo ideale che trascende la storia. Questo scopo ideale egli vide « in una costituzione politica anche esteriormente perfetta », tale cioè che l'umanità possa svolgere interamente in essa le sue naturali disposizioni (1).

Merita rilievo il proposito del Kant di intendere e interpretare il corso storico dell'umanità sotto il particolare punto di vista della organizzazione giuridica e politica. Il fine della storia, intesa come storia della specie umana, si realizza non tanto nelle istituzioni economiche, religiose, culturali, ma essenzialmente in quelle giuridiche e politiche (2). Il Rousseau aveva nei *Discorsi* rilevato di preferenza nella storia della società umana i fattori economici, tecnici, intellettuali e in rapporto e subordinatamente ad essi aveva interpretato le istituzioni politiche. Nel *Contratto* lo Stato si afferma veramente come condizione di progresso morale; ma esso è l'espressione di un arbitrario accordo di volontà morali. Per Kant lo Stato è una formazione naturale e storica: mentre i fattori economici e in generale i fattori spirituali della coltura non appartengono alla specie umana come tale, e costituiscono un bene solo per il singolo che li possiede, la costituzione politica è un prodotto della specie e attua finalità collettive (3).

La società naturale esprime dal suo seno l'organizzazione politica. In una società di uomini abbandonati alle loro naturali tendenze e nel tempo stesso dotati della capacità di progredire, di estendere oltre i limiti dell'immediatezza e spontaneità degli istinti il campo della loro attività, di proporsi finalità mediate e volontarie, doveva formarsi ai fini della conservazione e dello sviluppo comune un *jus belli* e una organizzazione politica fondata sulla forza. Senonchè la natura malgrado le tendenze e le resistenze dei singoli, valendosi delle loro stesse capacità e possibilità di esseri liberi e razionali, sospinge la specie umana a uscire dallo stato na-

---

(1) Cfr. KANT, *Idee*, ecc., ed. cit. p. 10 (tr. cit. Lamanna p. 17)

(2) Il Wundt nella *Logik der Geisteswissenschaften* (3° volume della *Logik*. 4ª ediz. Stuttgart, 1921, p. 443) pone in rilievo questa unilaterale concezione politica della storia del Kant.

(3) L'idea di una costituzione civile come fine della natura e della storia si affacciò assai presto alla mente del Kant. Può rilevarsi da una notizia pubblicata nelle *Gothaischen gelehrten Zeitungen* dell'11 febb. 1784: « Una idea favorita del Prof. Kant è quella di considerare la più perfetta costituzione dello Stato come lo scopo finale della specie umana ed egli fa voti che un qualche filosofo della storia si accinga a scriverla sotto questo particolare aspetto mostrando in qual misura nei tempi diversi l'umanità si avvicini a questo scopo o se ne allontani e ciò che deve fare per attuarlo ». Kant chiamato in causa diede il disegno programmatico di questa storia nell'« Idea di una storia universale » pubblicata nello stesso anno. Le recensioni dell'Herder e il saggio del 1786 possono considerarsi frammenti di questa storia, mentre il *Detto comune* (1793), la *Pace perpetua* (1795), la *Dottrina del diritto* (1797), ne costituiscono il presupposto ideale metafisico.

turale di violenza per costituire una società giuridica. La formazione della quale è un fine non dell'individuo, ma della specie umana e implica non solo la naturale tendenza dell'uomo a unirsi in società co' suoi simili e ad affermare contro di essi la sua individualità, ma anche il graduale riconoscimento negli altri di una uguale pretesa al possesso dei beni naturali e alla felicità, di una fondamentale eguaglianza di natura per cui non è lecito, senza provocare una legittima reazione, far servire gli altri a strumenti del nostro arbitrio. Si forma per tal modo accanto al *jus belli* della società naturale, sempre ricorrente per il persistere delle tendenze egoistiche, un *jus pacis* essenzialmente sociale per il quale la libertà di ciascuno in rapporto agli altri è limitata con criterio uniforme e certo ed è garantita coattivamente dalla volontà comune organizzata nello Stato.

L'età dell'illuminismo era particolarmente chiamata a realizzare la condizione formale di una società giuridica nella quale la natura può raggiungere il suo scopo finale di svolgere al massimo in ciascun individuo le disposizioni naturali compatibilmente con la libertà altrui. In tale età l'estensione e l'intensità della coltura (intesa da Kant come capacità da parte di esseri ragionevoli di perseguire gli scopi più vari con mezzi adeguati e tecnicamente perfetti), destava negli uni la resistenza all'oppressione, alle disuguaglianze economiche, sociali, negli altri l'insoddisfazione interiore dei beni e della felicità esterna. Epperò mai come in questa età era avvertita l'esigenza « di una costituzione civile perfettamente giusta », nella quale cioè la libertà sotto leggi esterne fosse congiunta a un potere legale capace di opporsi alle infrazioni reciproche della libertà (1).

La condizione formale di una costituzione civile giusta rappresenta anche per Kant una meta ideale deducibile *a priori* dallo scopo ultimo della natura, ma realizzabile nella specie umana per gradi e mai interamente, sia per le resistenze dell'egoismo, sia per la tendenza di chi ha il potere di abusarne, sia per la difficoltà di ridurre sotto la legge del diritto la società internazionale degli Stati.

La costrizione legale delle libertà esterne rappresenta un progresso decisivo rispetto alla società naturale dominata dall'egoismo senza freno, dalla forza senza regola. Persiste nella società giuridica l'arbitrio del volere, la necessità della coazione: ma quello è calcolo razionale di utilità, scelta illuminata di mezzi, riconoscimento del limite derivante dalla libertà altrui; la coazione è forza a servizio di una norma universale di ragione.

La società giuridica ha per Kant un valore essenzialmente formale, perchè è forma della naturalità che ne è il contenuto: può definirsi la naturalità

(1) Cfr. KANT, *Idee* ecc., cit., Tesi V. Sul concetto di coltura in rapporto alla costituzione di una società civile. Kant ritorna nella *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Bari, 1907, p. 29.

razionalizzata ai fini della coesistenza umana e rispecchia la natura umana divisa tra il senso e la ragione. Perciò l'uomo operante nella società giuridica è l'uomo fenomenico, legato alla sensibilità, condizionato nel tempo, nello spazio, nella classe sociale, ma che subordina, anche suo malgrado, la finità e particolarità del suo essere a una legge universale di ragione dominante la natura e la storia. Kant adopera l'espressione *Willkür* per esprimere la volontà giuridica che è poi la volontà più propriamente umana in quanto è destata e affetta dalla sensibilità senza esserne necessitata come nel regno dell'animalità e dell'istinto. L'arbitrio che nel suo fondamento è « sinnlich » postula la razionalità, il potere di scelta tra diversi beni in rapporto ai fini umani più diversi (1).

Dopo ciò è lecito affermare che la società giuridica del Kant è una comunità empirica regolata dalla ragione. A costituirla entra l'uomo come essere fenomenico chiuso nella sua soggettività che stringe rapporti con altri e si sottopone per necessità naturale ad una legge di costrizione, senza che da tali rapporti esteriori scaturisca una vita nuova e diversa, l'intima fusione di sentimenti, di idee, di azioni, che solo può derivare dalla considerazione degli elementi comuni ed essenziali dell'uomo. Nella società giuridica ciò che unisce non è la destinazione morale dell'uomo, ma le sue esigenze empiriche e queste nell'unione mantengono gli individui estranei e ostili gli uni agli altri. Nella *Dottrina del diritto* Kant chiama naturale anche la società giuridica, ma ha cura di distinguere tra la società naturale eslege in cui gli uomini non riconoscono nei loro reciproci rapporti altro principio che quello della forza e che chiama anche stato di ingiustizia (*iniustus*), e la società naturale giusta regolata dal diritto (§ 44). Alla società giuridica egli non contrappone la società politica come qualche cosa di diverso e di sovrastante. La società civile o politica in quanto implica la subordinazione di sudditi al sovrano esclude tra essi qualsiasi comunità e non è a stretto rigore società (§ 41). La quale per Kant significa ancora e sempre coordinazione e coesistenza di esseri uguali sotto una legge comune.

4. — La società giuridica rappresenta una condizione di vita ipotetica, provvisoria, lo stato, dice Kant, di una società non sottoposta a giustizia distributiva, cioè senza garanzia legale (*justitia vacuus*) (§ 41. 44). Alla sua esistenza effettiva è necessaria la statualità, o la pubblicità, come Kant si

---

(1) Nella introduzione alla *Metaphysik d. Sitten* (ed. Vorländer, p. 14, tr. Vidari, p. 13) è scritto che la *Willkür* può essere « affiziert ». ma non « bestimmt » dall'impulso sensibile e la libertà della *Willkür* è l'indipendenza della sua determinazione da ogni impulso sensitivo e questo è il concetto negativo della libertà. In altre parole è la libertà in senso negativo, quale era stata intesa dagli empiristi, come potere di liberarsi dalla servitù dei sensi. Cfr. le osservazioni al riguardo del VOEGELIN, *Das Sollen in System Ks.* (in *Festschrift f. Kelsen,* Wien, 1931, p. 147 e seg.)

esprime, cioè la sua conversione da stato di diritto privato in stato di diritto pubblico. Nel quale il diritto trova le sue condizioni di esistenza, la possibilità di essere dichiarato e coattivamente imposto. Perciò Kant potè affermare che lo Stato più che una società esso stesso è ciò che produce (*macht*) la società (Intr. alla *Dott. d. dir.* fine; § 41).

Se la società giuridica non può esistere che nella forma della società statuale, è ovvio che alla costituzione di quest'ultima deve tendere come a scopo finale la ragion morale operante nella storia. Ciò esclude che lo Stato sorga dalle naturali tendenze e dal libero accordo, come i giusnaturalisti sostenevano. Rimane allora a spiegare come si concilia la dottrina della formazione naturale dello Stato contenuta nell'*Idea*, con la dottrina del contratto originario che troviamo per la prima volta chiaramente formulata nel *Detto comune* (1793) e poi riprodotta nelle opere politiche posteriori. L'idea del contratto in Kant non è una concessione non necessaria ad una dottrina tradizionale. Kant respinge l'idea di uno Stato che sorge e si giustifica sul presupposto di un patto vero o presunto conchiuso tra gli individui che lo costituiscono. Lo Stato è esigenza implicita nell'idea del diritto e sorge per cause che trascendono la volontà dei singoli: esso è un prodotto della specie umana. D'altra parte l'idea dello Stato implica un rapporto di dipendenza, di disuguaglianza tra suddito e sovrano, che sembra contrastare col concetto di una società di eguali sotto una legge comune, nella quale ogni individuo ha valore di fine.

Anche al Kant, come al Rousseau si imponeva la esigenza logica e giuridica di conciliare la sovranità dello Stato col concetto di esseri esteriormente liberi ed uguali. Per essi il patto non può, come nel Grozio e nell'Hobbes, invocarsi a legittimare, mediante il consenso, la servitù politica. La libertà esterna può essere limitata, ma non alienata. Il problema era piuttosto di riaffermare attraverso lo Stato una più alta forma di libertà e di uguaglianza. Kant, come il Rousseau, avvertì la necessità di riferire l'imperativo giuridico ad una volontà pubblica, generale, poichè « nessuna volontà particolare può esser legislatrice per un corpo comune ». (*Detto* ecc. tr. it. p. 59). Tale volontà generale non può sorgere dalla unione empirica di voleri, poichè in questa unione l'individuo non potrebbe esser che strumento di un volere più forte, cioè particolare e arbitrario. Perchè si formi un corpo comune, cioè una società politica nella quale il rapporto di subordinazione non significhi offesa alla dignità della persona, occorre che l'individuo rinunci alla sua libertà empirica per riacquistarla come membro di un corpo comune alla dipendenza di un volere che esprime la maestà e l'universalità del diritto. Al quale come essere di ragione ognuno sente il dovere di obbedire. L'atto per il quale l'individuo consente a subire l'impero di una pubblica legge, Kant chiama contratto originario. Il quale così inteso perde ogni carattere empirico e diventa l'atto che crea dai voleri singoli

razionalmente intesi un volere collettivo ai fini di una « legislazione puramente giuridica » (id. 98). Se pertanto lo Stato sorge indipendentemente dal consenso dei voleri empirici, esso ha per sè e non può non avere il consenso e il rispetto di esseri che vogliono coesistere senza perdere la dignità di persona. Donde il duplice significato teoretico-pratico del patto politico kantiano: da un lato esso tende a dimostrare la necessità razionale dello Stato, la possibilità di ricavarne il concetto e il dovere dalla nozione stessa del diritto, senza alcun sussidio dell'esperienza; dall'altro lato esso pone un criterio pratico per valutare il grado di giuridicità e di razionalità raggiunto dallo Stato esistente.

La differenza tra Rousseau e Kant sta in questo che mentre il primo non intese mai relegare tra le idee pure della ragione il patto politico, ma si propose di sostituire al patto empirico ingiusto che legittimava il dispotismo, un patto giuridico razionale destinato a garantire la sovranità assoluta della legge, Kant invece non pone in dubbio la naturalità dello Stato, poichè, indipendentemente dal buon volere degli individui, nessuno può ad esso sottrarsi senza danno e pericolo; ma nel tempo stesso riconosce che con lo sviluppo della coltura il vincolo politico coattivo si trasforma in unione volontaria la quale ha nel patto la sua espressione ideale.

Senonchè più che le ragioni teorico-pratiche del patto a noi qui interessa chiedere se per esso Kant ha superato la concezione puramente meccanica e atomistica della società e dello Stato. Kant indica la volontà dello Stato ora come « volontà collettiva », ora come « volontà universale », per cui è dubbio dai termini usati se egli intenda una somma di voleri particolari, oppure un volere unico universale (1). Si aggiunga che anch'egli, come il Rousseau, intende la formazione del volere comune meccanicamente, cioè per maggioranza di voti, e, nelle grandi associazioni politiche, per la maggioranza dei rappresentanti del popolo (*Detto* ecc. tr. it. p. 97). Ma non bisogna confondere la formazione di fatto, empirica del volere comune (a cui Kant si riferisce nel passo cit.) con la sua formazione razionale attraverso il patto. Tra gli interpreti più autorevoli, il Gierke sostiene che Kant, come del resto il Rousseau, non ha superato il punto di vista atomistico e meccanico implicito nell'idea del patto (2), mentre il Metzger rileva che se il patto deve rappresentare « la coalizione di tutti i voleri particolari di un popolo in un volere comune e pubblico » (*Id.* pag. 98), la « allgemeine Volkswille » non può intendersi come la somma di voleri empirici (la *vo-*

(1) Kant usa indifferentemente le espressioni di « kollektiv allgemeiner (gemeinsamer) Wille » (*Rechtslehre*, § 8) — di volontà collettiva a priori ottenuta « durch die Vereinigung der Willkür aller » (id. § 14) — di volontà « allgemein wirklich vereinigten » (id. § 15) — di « apriori gegebene allgemeine Wille » (*Zum ewigen Frieden*, Anhang, I ediz. Vorländer, p. 160) ecc

(2) Cfr. GIERKE, *Althusius*, 2ª ed., Breslau, 1902, p. 120 e passi citati in nota. Analogamente il WALZ, *Die Staatsidee des Rationalismus* ecc., Berlin, 1928, p. 219.

lontè de tous del Rousseau), ma come la volontà universale della ragione pratica giuridica, come « die blosse Idee der bürgerlichen Einheit » (1). Perciò, aggiunge il Metzger, non lo Stato democratico fu l'ideale politico del Kant, ma lo Stato ch'egli, in contrapposto a quello, denomina repubblicano, nel quale lo Stato perviene a perfetta autonomia, realizza interamente la sua idea.

Che nella società politica di Kant vi siano i germi di un superamento della mera concezione meccanica dello Stato può essere facilmente ammesso (2). Non è qui inutile ricordare che Kant fin dall'epoca della pubblicazione della *Critica del giudizio* (1790) aveva chiara la nozione di organismo. Ben può dirsi che per merito suo tale nozione entrava nella speculazione filosofica in contrapposizione alla concezione meccanicistica della realtà propria del secolo XVIII. Prima di lui tale nozione era stata per lo più intesa come l'unione finalistica delle parti nel tutto. Un passo decisivo rispetto alla concezione meccanica cartesiana dell'univèrso fondata sul principio di identità, aveva compiuto il Leibniz col suo principio di continuità che implicava l'unità nel vario, l'essere nel divenire, la persistenza nel mutamento (3). Nelle sue forme spirituali più elevate le monadi leibniziane tendono sempre più a rivelarsi come il prodotto di una attività ad esse intrinseca che si dispiega in un numero indefinito di determinazioni particolari. Ciascuna delle quali partecipa dell'essenza del tutto e a questo è legata da un rapporto che non è ancora organico, ma di correlazione e di armonia. Comunque nel Leibniz la differenza tra meccanismo e organismo rimane una differenza di grado e di perfezione. La differenza è invece chiara e profonda nel Kant per il quale l'organismo risulta dal concorso di due condizioni essenziali e specifiche. Da un lato le parti in esso traggono la loro esistenza materiale e formale esclusivamente dal rapporto che hanno col tutto: dall'altro lato le parti stanno tra loro in rapporto di causa e di effetto, e mentre si producono reciprocamente, per una causalità loro intrinseca producono il tutto, da cui traggono esistenza, valore, finalità. Con Kant era posto il nuovo concetto di unità organica. Mentre nel Leibniz tale unità sorge dal rapporto delle parti con un principio che le trascende e le unifica, nel Kant l'unità scaturisce dal nesso indissolubile delle parti col tutto. L'essere organico avendo in sè la « bildende Kraft » si distingue dalle formazioni meccaniche, in cui (e Kant fa l'esempio dell'orologio) la causa efficiente deve ricercarsi in un essere esterno che opera

(1) Cfr. METZGER, *op. cit.* p. 102-103. In un frammento del Kant pubblicato dal Reicke (*Lose Blätter*), riprodotto dal Metzger (ivi) è scritto: « Der allgemeine Wille des Volk ist nicht der Wille aller ueber einen gegebenen Fall, sondern derjenige, der diese verschiedenen Willen blos verknunpft, d. i. der gemeinschaftliche Wille, der für alle beschliesst: also die blosse Idee der bürgerlichen Einheit ».

(2) Lo riconoscono anche il Gierke (*op. cit.*, p. 121) e il Walz *op. cit.*, p. 220)

(3) Cfr. su ciò il CASSIRER, *op. cit.*, p. 36 e seg

secondo l'idea di un tutto in virtù di una causalità sua propria (*Cr. d. giud.* § 65).

Kant nega all'intelletto umano la possibilità di penetrare l'intima natura e causalità delle formazioni organiche. L'intelletto può dalla analisi delle parti elevarsi al tutto, cioè alla loro unità formale, astratta, ma non può spiegare come dal tutto organico concreto si producano le parti. Solo a un intelletto intuitivo (o archetipo o divino) sarebbe possibile intendere il processo per il quale le parti si producono dal tutto e formano con questo un nesso indissolubile (Id. § 77). Ora in una nota della *Critica del giudizio* (§ 65) Kant sembra intendesse lo Stato secondo il nuovo concetto di organismo. Si può, egli dice, far luce sulla natura dello Stato « mediante l'analogia con quelli che abbiamo chiamati scopi della natura » (così Kant denomina gli organismi naturali). Nell'opera di trasformazione di un popolo in uno Stato ben può parlarsi di organizzazione e il corpo politico nel suo insieme può indicarsi col nome di organismo. E veramente nello Stato ogni membro non è solo mezzo, ma fine e mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dall'idea del tutto per ciò che riguarda il suo posto e la sua funzione.

Che anche lo Stato rientri nei fini della natura e come tale possa rappresentarsi come un organismo naturale, Kant aveva lasciato intendere fin dal saggio del 1784. Qui è chiaramente espressa l'idea che la natura lavora come a suo scopo finale per la conservazione della specie col sacrificio dei singoli. Ciò significa che nelle società naturali l'uomo si inserisce senza averne coscienza in un tutto ed è strumento involontario ai fini della specie. Sembrano qui ricorrere le condizioni di esistenza dell'organismo; ma nel fatto non può parlarsi di identità perchè l'individuo nella società naturale persegue anche fini propri in contrasto con le esigenze della specie, per cui il nesso che lo lega al tutto non può identificarsi al nesso delle parti col tutto in un organismo vivente. D'altra parte il principio organizzatore delle società naturali non può che essere esteriore, arbitrario, coattivo.

Nella società giuridica l'individuo afferma anche più il suo valore di fine nei rapporti esterni, per cui in essa il problema non è l'unificazione dei voleri empirici, ma la loro coesistenza sotto una legge di ragione. Solo nella società politica (che Kant non considera società in senso proprio) in virtù del patto, spogliato di ogni significato empirico, sembrano poste le condizioni per una concezione unitaria della vita collettiva, poichè in essa per la volontà degli individui considerati *sub specie rationis* e quindi *uti universi*, si forma un volere comune sovrano, che, mentre personifica la norma giuridica universale, ha in sè la forza per imporla ai voleri empirici, cioè agli individui considerati *uti singuli*. La mancanza di una dottrina organica della società in generale, nella quale fosse possibile concepire razionalmente la subordinazione del singolo a fini e voleri superindividuali,

portò Kant (e prima di lui il Rousseau) a risolvere la società nello Stato. Nella cui vita e struttura interiore sembra veramente realizzarsi una unità organica, un corpo e volontà comune da cui gli individui traggono norma e finalità.

Senonchè il carattere organico della società politica ha in Kant un mero significato analogico e formale. Egli stesso ha cura di affermare che lo Stato è una astrazione razionale a cui nulla corrisponde nella realtà. L'idea del tutto che in esso si esprime è un'idea pura della ragione; non è l'unione concreta dei singoli voleri, ma è l'unione astratta di tutte le volontà razionali che consentono (e non possono non consentire) in una norma comune e tendono a realizzarla nei rapporti esterni. Non sorge quindi lo Stato come una nuova realtà avente fini suoi propri rispetto ai quali l'individuo si consideri come mezzo. Il fine e la volontà dello Stato non sono che il fine e la volontà del singolo, pur che questo sappia elevarsi a un ordine universale di giustizia. La struttura organica dello Stato kantiano è una imitazione della natura, è un prodotto dell'intelletto discorsivo analitico, non dell'intelletto intuitivo, sintetico che produce le parti mediante l'idea concreta del tutto. La struttura organica dello Stato oltre che analogica è coattiva: essa non si mantiene per una forza intrinseca, ma per la coazione esteriore che trasforma l'individuo in un mezzo ai fini dello Stato, cioè del diritto. Egli è che l'individuo nella società politica è ancora immerso nella naturalità, persegue fini particolari di felicità in contrasto coll'unità dello Stato. L'uomo come essere empirico sente la legge del diritto, la volontà comune come qualche cosa di estraneo, di coattivo. L'organizzazione politica è una costruzione razionale diretta a subordinare coattivamente la nostra soggettività alla oggettività della legge, ad affermare sulla particolarità degli egoismi l'idea della totalità nei rapporti esterni.

Non può quindi negarsi che Kant abbia avvertito l'esigenza organica dello Stato e abbia superato la concezione rigidamente meccanica della società giuridica. D'altra parte egli non poteva estendere se non per analogia il concetto di organicità naturale alla società politica. Anche per Kant l'organicità è condizione di esistenza più alta e perfetta: ma nella vita politica che media tra la naturalità e la razionalità, l'organicità non può essere che formale e potenziale. Solo nella moralità essa diventa reale (1).

---

(1) Qui si astrae dalla società cosmopolitica che è l'unione degli Stati sotto l'idea del diritto. Tale unione Kant concepisce come una federazione che implica l'idea dell'eguaglianza e della indipendenza reciproca con esclusione dell'idea dell'unità organica che porterebbe ad ammettere una volontà comune superstatale. Degno di nota è che Kant concepisce gli Stati nei loro rapporti come « persone morali », mentre questa qualità attribuisce nei rapporti interni ai tre poteri dello Stato, legati tra di loro come le proposizioni di un sillogismo, ma autonomi e sovrani. Perciò la costituzione politica kantiana è solo anche per ciò formalmente unitaria, cioè nell'idea. Di una vita sociale corporativa, interna allo Stato distinta da questo e dagli individui non troviamo traccia in Kant (Cfr. *Dott. d. diritto*. tr. it. § 53; 48 - *Pace*. ecc., id., p. 129). - Il Gierke (op. cit., p. 208; 258 n.) rileva la man-

5. — Il concetto kantiano di società culmina nella idea etico-religiosa di un regno dei fini. Nella società naturale non può esistere vera comunione, poichè in essa ogni individuo chiuso nella sua soggettività non partecipa alla vita spirituale degli altri. Perciò Kant fu portato ad ammettere l'esistenza di una intelligenza infinita che opera con coscienza e fa servire gli individui, anche loro malgrado, ai fini dell'attuazione del diritto. Ma già nella società giuridica l'uomo si eleva sulla naturalità del suo essere fino a riconoscere l'esigenza di una norma di ragione regolatrice della libertà esterna. Un intimo dissidio divide nella società giuridica l'uomo fenomenico dalla norma universale che ne regola le manifestazioni. Tale dissidio è superato nello Stato nel quale la norma di giustizia è riferita a una volontà comune che opera come principio di ordine e di organizzazione coattiva delle attività empiriche.

Solo nella comunità morale il fine umano si attua nella sua forma più alta e perfetta. Presupposto della moralità kantiana è l'uomo noumenico che attua in sè la legge del dovere. Nella rigida concezione individualistica della vita morale, Kant sembra escludere qualsiasi comunione e reciprocità di vita. E' noto infatti che egli nega colla conoscibilità del carattere morale, la possibilità d'influire sul suo sviluppo. Qualora l'interiorità si rendesse conoscibile, la persona non potrebbe sottrarsi a esterne influenze e l'autonomia morale sarebbe compromessa. D'altra parte Kant indica l'insieme delle individualità morali, come un regno intelligibile, un « corpus mysticum », un *ordinamento* (*Ordnung*), tutte espressioni che implicano l'esistenza tra esse di un nesso interiore. E veramente per Kant vita morale è essenzialmente vita comune; nè a ciò è di ostacolo il principio dell'autoformazione del carattere morale. Moralizzarsi è elevarsi a un piano superiore alla singolarità; poichè se l'oggetto della legge morale è universale, l'uomo realizzandolo in sè si universalizza, cioè vive « l'umanità nella sua propria persona ». Ogni essere morale contempla e vive in sè la stessa idea del bene. Solo dunque per la via mediata dell'universalità oggettiva dell'idea, i soggetti intelligibili conoscono e operano per l'unità di un regno dei fini. Il quale si attua per l'azione di tutti i suoi membri, ciascuno dei quali lavorando per la sua propria perfezione, lavora per gli altri e per il tutto.

Questa dottrina kantiana del regno intelligibile degli esseri razionali esprime l'esigenza di realizzare il concetto di società nel mondo noumenico mediante la convergenza di tutte le attività morali in un punto di unione

canza nella dottrina giuridica del Kant di una teoria della persona giuridica. Egli identifica corporazione e fondazione e respinge ogni forma di proprietà corporativa e statuale. D'altra parte il volere particolare contingente implicito nel possesso delle cose esterne originariamente comuni, non è valido fondamento giuridico per l'acquisto della proprietà anche se accompagnata dal lavoro. Il potere soggettivo dell'individuo in ordine alle cose diventa giuridico per opera di una legge pubblica espressa da una volontà collettiva a priori (*Dottrina del diritto,* tr. it. § 8, 14 e seg.)

posto all'infinito. Come la molteplicità fenomenica del mondo fisico trova la sua unità in un substrato noumenico, così nel mondo umano quest'unità che è vano ricercare tra esseri empirici, che esiste in forma coattiva e formale nelle società politiche, si attua necessariamente nel mondo noumenico per il concorso spontaneo di tutte le attività individuali nell'idea del bene. La quale non è per Kant una idea universale astratta, come sembra credere il Litt, ma è un'idea concreta, sintetica che postula un intelletto intuitivo, capace di determinare secondo le leggi degli organismi, i soggetti morali (1).

Per tal modo Kant supera la posizione monadistica del Leibniz che lasciava insoluto il problema della società e intendeva i rapporti tra le monadi secondo il principio di una provvidenziale armonia. Kant pur escludendo la compenetrazione soggettiva degli esseri morali ne afferma l'unità profonda sul fondamento della universalità trascendentale del bene e della realtà noumenica. Senonchè anche nella dottrina kantiana la nozione di comunità morale si rappresenta più come una esigenza teoretica che non come un idea pratica, poichè ai fini della perfezione morale del singolo essa ha valore derivato, secondario. Essa sorge dalla convergenza di voleri e di azioni di esseri razionali che in piena autonomia si sottopongono a una uguale legge morale.

Secondo il Metzger il principio della universalità della legge rappresenta solo l'aspetto logico, formale dell'etica kantiana, come quello che esprime l'esigenza razionale che l'azione etica in generale non dev'essere esercizio di pura virtù individuale, ma deve pensarsi come un caso particolare di una possibile legislazione universale. Solo più tardi Kant avrebbe accentuato l'aspetto e il contenuto materiale della legge etica, cioè l'esigenza teleologica della dignità della persona, del rispetto dei diritti dell'uomo. Perciò l'ordinamento etico kantiano deve concepirsi come una pluralità di esseri razionali che nel mutuo rispetto e riconoscimento della comune umanità costituiscono un regno dei fini mediante la libertà del volere. Il regno kantiano dei fini avrebbe, secondo il Metzger, una stretta analogia con lo Stato etico del Rousseau; come questo esso costituisce una specie di repubblica morale nella quale ogni uomo riconosce in sè e negli altri i diritti dell'umanità (2).

L'analogia secondo noi non regge interamente, poichè nel regno etico dei fini non si costituisce una volontà universale come nello Stato del Rousseau: in quello ogni individuo, come essere noumenico, esprime nelle sue azioni e volizioni la legge universale, mentre nello Stato del Rousseau il rispetto alla legge ha luogo per la mediazione e la coazione

---

(1) Cfr. TH. LITT, *Kant und Herder als Denker der geistigen Welt*, Leipzig, 1930, p. 179
(2) Cfr. METZGER, *op. cit.*, p. 50-52.

della volontà generale. D'altra parte la legge universale di libertà si realizza come libertà esterna nello Stato, come libertà interna nel regno dei fini. Questo è il prodotto dell'uomo noumenico, laddove la società politica non può prescindere dalla natura fenomenica dell'uomo. Rimane comunque fermo per Kant che non la società per sè, sia etica, sia giuridica, ha ragion di fine, ma gli individui che la costituiscono. La loro unione nella società etica, la loro organizzazione nello Stato ha per scopo ultimo il riconoscimento e la realizzazione dell'umanità nei rapporti interni ed esterni. Con ciò vengono chiariti i rapporti tra la realtà morale e politica, tra il regno dei fini e lo Stato.

La preminenza in Kant dell'interesse morale può giustificare l'opinione tendente a considerare il suo concetto di una comunità etica come il perfezionamento e il coronamento della società giuridica e politica. Secondo il Litt il regno intelligibile degli esseri razionali, questo corpo mistico di una vita comune morale, se era per Kant un'idea necessaria e non una semplice finzione, era però anche solo un'idea, cioè un fine sovrasensibile, a cui tendono gli umani sforzi senza possibilità di realizzarlo. D'altra parte l'incapacità delle comunità empiriche a moralizzare l'esistenza non poteva esser dubbia alla mente di Kant. Donde la necessità non solo fenomenica, ma metafisica dello Stato la cui funzione sarebbe quella di realizzare l'idea etica nel mondo empirico, di essere organo tra l'intelligibile e il sensibile, tra la moralità irreale del regno dei fini e la realtà immorale delle società naturali. Per tal modo lo Stato che nella sua origine e nel suo sviluppo storico obbedisce a una necessità causale, troverebbe nell'ordine etico la sua giustificazione finale e da organismo naturale si trasformerebbe in un organismo morale (1).

Questa interpretazione sembra a noi in contrasto col significato rigidamente dualistico del pensiero kantiano. Tra il mondo della natura e il mondo noumenico non può esservi per Kant passaggio, o graduale trasformazione. Si tratta di due ordini di realtà non solo distinti, ma contrapposti. L'ordine politico rientra nell'ordine naturale-storico, e se nel suo svolgersi tende ad attuare progressivamente l'idea noumenica del diritto, esso vi tende per necessità naturale, coattivamente, nei limiti della libertà esterna, cioè dei rapporti sociali. Perciò la società politica può anche sorgere senza la partecipazione cosciente dei soggetti empirici, o, come dice Kant, anche sul presupposto « di un popolo di diavoli ». L'ordine noumenico trascende lo Stato nel quale si attua in forma astratta, con mezzi coattivi contrastanti colle condizioni della vita morale. Solo la comunità etica esprime per Kant la società perfetta, poichè solo in esso la libertà del singolo nella sottomissione spontanea alla legge

(1) Cfr. Litt, *op. cit.*, p. 197 e seg

trova non la sua limitazione, ma la sua necessaria condizione; poichè solo in essa il nesso tra la coscienza della libertà propria e il rispetto per la libertà altrui è pieno e reale. La società morale è veramente una società di uguali, mentre la società politica è società di disuguali implicando un rapporto di subordinazione e una costituzione formalmente organica. Non può pertanto sostenersi che la società politica sia ponte di passaggio dalla società naturale a quella morale. Essa rappresenta un grado di realtà autonomo che ha superato il grado inferiore della naturalità causale e ha realizzato l'unione degli arbitri sotto la legge della libertà esterna. Solo nel più alto grado della libertà interiore, l'uomo è fine assoluto e costituisce co' suoi simili l'unione spontanea degli esseri razionali. La comunità politica prepara esteriormente l'ascensione dell'umanità alla vita morale e attua il fine etico nei limiti che sono resi possibili dalla persistenza della naturalità nei rapporti sociali.

Perciò Kant non ha bisogno di giustificare lo Stato con criteri che sono propri della vita morale. Egli invoca a criterio di giustizia delle leggi e delle costituzioni non il criterio etico della universalizzazione della massima, ma quello esteriore della pubblicità. Non devono indurre in equivoco le espressioni usate da Kant nel *Detto comune* e nella prima appendice alla *Pace Perpetua*, in cui tratta della opposizione tra morale e politica e del loro necessario accordo. Ivi parla di «morale politica» e di «politica morale», di «politici morali» e di «moralisti politici» per dimostrare che il politico morale sa conciliare i principî dell'abilità e prudenza politica con quelli della morale, mentre il moralista politico pretende foggiare una morale ad uso dell'uomo di Stato e del suo particolare interesse. Parlando di politica morale Kant vuole riferirsi all'attività politica rivolta ad attuare il diritto così nell'interno dello Stato, come nei rapporti internazionali. Accordo tra politica e morale significa allora accordo dell'attività politica coll'idea formale del diritto. Perciò l'attività dell'uomo di Stato diretta ad attuare uno scopo non è nè attività naturalistica, nè moralistica: quella è arbitrio e forza, ed è propria delle società naturali, questa presuppone una volontà morale incompatibile col compito dei legislatori di attuare un ordine esterno di ragione tra esseri empirici. L'attività dell'uomo di Stato è essenzialmente giuridica, cioè diretta ad attuare i suoi scopi, sieno essi empirici, sieno essi ideali, nelle forme del diritto (1).

---

(1) Il Lamanna nella *Introduzione* (per certi aspetti notevole) agli scritti politici di Kant (cit.), sostiene che Kant in tali scritti e sopratutto nella *Pace* ecc. ebbe in animo di mostrare, malgrado deviazioni e incoerenze, la necessità razionale della subordinazione della politica all'idea etica del diritto non condizionata all'esistenza della volontà buona nel singoli e nel legislatore.

6. — Un equivoco da dissipare è quello di ricercare nel concetto kantiano di società il fondamento del socialismo contemporaneo. Gli aspetti del pensiero kantiano che potevano ingenerare tale equivoco furono da un lato il suo concetto di una società naturale, dall'altro la sua concezione di un regno dei fini. Il primo aspetto fu particolarmente sfruttato dai seguaci del Marx (C. Schmidt, Woltmann, Bernstein, M. Adler e O. Bauer), il secondo dai neokantiani della scuola di Marburg (Cohen, Natorp, Standinger) (1). Kant aveva certamente concepito la società naturale come un organismo biologico che si svolge per leggi sue proprie, indipendenti dal volere dei singoli; di essa aveva descritto lo sviluppo progressivo nel tempo sotto l'azione determinante di fattori fisici, economici, culturali. In tale società l'individuo non è fine, ma parte di un tutto; più propriamente esso serve inconsciamente ai fini di conservazione e di sviluppo della specie. L'analogia con le concezioni e descrizioni in senso sociologico e materialistico del secolo XIX sono evidenti, e si potrebbero rilevare nei saggi storici e filosofici del Kant ravvicinamenti anche più intimi e degni di rilievo.

Senonche per le analogie non si devono trascurare le differenze essenziali. Anzitutto l'uomo entro la società naturale del Kant non è solo passivo strumento di finalità che lo trascendono, ma svolge anche una vita e finalità sua propria, spesso in contrasto con la vita e la finalità della specie. La sua esistenza non è, come negli organismi biologici, determinata solo dall'azione del tutto. In secondo luogo il nesso causale si svolge nelle società naturali secondo un piano prestabilito alla cui attuazione l'individuo concorre solo indirettamente e negativamente Il presupposto dogmatico e teologico domina e dirige il meccanismo della storia e dà ad esso vita e significato. Come l'ordine naturale nelle sue leggi immutabili celebra la sapienza del Creatore, la regolarità del processo storico attesta l'idea fine che in esso si attua. In terzo luogo quello che può apparire il fine collettivo della specie coll'intensificarsi della coltura si risolve nel più alto sviluppo possibile degli individui. Non la società come realtà per se stante è il fine della storia, ma l'individuo e il suo sviluppo. Dal loro canto gli individui svolgendosi razionalmente abbandonano la loro « insocievole socievolezza », per stringere coi loro simili rapporti sempre più intimi di uguaglianza. La specie e l'individuo progredendo si incontrano per costituire una società in cui i rapporti umani sono regolati dalla legge del diritto. Ognun vede la profonda differenza tra questa concezione kantiana della società naturale che si risolve

(1) Cfr. per larga informazione sul duplice movimento il VORLANDER, *op. cit.* Vi si ricorda per l'Italia l'attività spiegata da A. Poggi per un idealismo sociale sul fondamento kantiano. Cfr. in particolare M. ADLER, *Kant u Marx*, Berlin, 1925.

nell'esaltazione della individualità e la concezione materialistica della storia tendente a elevare la società a realtà suprema.

La rappresentazione kantiana di un regno dei fini ha inspirato le dottrine sociali del Cohen e del neo-kantismo della scuola di Marburg. Certamente lodevole fu il proposito di richiamare il socialismo alle sue ragioni morali contro le degenerazioni materialistiche, di condizionarne le possibilità di sviluppo al riconoscimento della personalità e delle sue fondamentali esigenze. L'errore fu di credere che l'etica del Kant potesse esaurire le ragioni storiche e le esigenze ideali implicite nel socialismo contemporaneo, mentre questo in tutte le sue direzioni mirava a ricomprendere l'individuo in una più ampia e alta realtà rispetto a cui esso è fine subordinato. L'etica del Kant è l'etica dell'individuo concepito come valore supremo. Perciò non esalta l'amore del prossimo, il sacrificio eroico, essa ignora il perfezionamento dell'individuo attraverso la famiglia, il popolo, la società. In un frammento raccolto dall'Hartenstein si afferma che « l'amore universale degli uomini è alto e nobile in sè, ma affatto chimerico ». Che Kant non conosca « das Ganze der Menschheit », ma solo il concetto generale di essa, hanno riconosciuto il Lask, il Rickert, il Metzger. La società etica del Kant è un'idea di relazione intersoggettiva sulla base dell'uguaglianza e del mutuo rispetto. Nulla di comune può esserci tra la società-relazione del Kant e il concetto di socialità organica che costituisce il presupposto del socialismo marxista.

Non per questo si devono disconoscere le intuizioni e le anticipazioni del Kant in senso socialista. Egli riconobbe l'importanza delle lotte di classe, delle guerre, delle competizioni commerciali come fattori di sviluppo sociale. A lui non sfuggì il carattere organico delle società naturali e l'inconscio fatale sacrificio degli individui ai fini della specie. Soprattutto riconobbe l'esigenza razionale di creare una volontà comune capace di organizzare e costringere gli egoismi a fini collettivi. Organizzare politicamente gli uomini sotto l'impero del diritto, parve a Kant la condizione formale esteriore per rendere possibile la società morale degli esseri razionali. Il pensiero socialista doveva dare contenuto storico e sociologico all'astratto concetto di volontà generale.

Anche per ciò che riguarda il problema della proprietà Kant è più vicino al socialismo degli stessi neo-kantiani. In una società rigorosamente etica la proprietà privata tendente a soddisfare bisogni egoistici con esclusione di ogni altro non può giustificarsi. Nè risulta che Kant abbia mai cercato di giustificare eticamente, cioè secondo il principio della libertà interna, la proprietà privata. La quale sorge nelle società naturali per atto unilaterale di volontà che si concreta nell'occupazione violenta o nella trasformazione pacifica mediante il lavoro della cosa comune. Solo nella società giuridica, cioè secondo il principio della libertà

esterna, la proprietà privata del suolo (la sola che Kant consideri come originaria e sostanziale) trova la sua giustificazione razionale. Solo in tale società le manifestazioni particolari di volontà in ordine alla terra comune trovano nell'idea del diritto la loro regola e il loro riconoscimento. Senonchè l'idea del diritto per la sua stessa universalità postula una volontà generale che si concreta nello Stato. Il quale viene da ultimo a porsi come la condizione formale della proprietà privata. Con espressioni di colore socialistico Kant afferma che l'idea dello Stato supremo proprietario del suolo è necessaria per intendere la proprietà privata, la cui distribuzione e determinazione ha luogo non secondo il principio « dell'aggregazione » (cioè per atto particolare degli individui), ma secondo il principio « della divisione » che implica il riconoscimento statuale dei privati possessi (*Dottr. d. dir.*, tr. it., p. 163). L'idea dello Stato proprietario divenne idea comune a tutte le scuole socialiste. Devesi per altro osservare che lo Stato e la volontà generale in Kant realizzano nelle forme del diritto il postulato della ragion pratica giuridica secondo cui tutto ciò che è esterno deve poter cadere in proprietà dell'individuo. Perciò lo Stato più che creare la proprietà, la riconosce e la difende nell'individuo come condizione della sua libertà esterna. E questo non è precisamente il punto di vista della concezione socialista della proprietà.

7. — Il concetto di società in Kant si illumina di nuova luce se posto in relazione col concetto teoretico e teleologico di *Ganzheit* nel senso di unità organica in cui il tutto è causa delle parti e queste esistono per esso. Nè la totalità (*Allheit*), nè la reciprocità (*Gemeinschaft*) devono confondersi col concetto di *Ganzheit*. La totalità è la molteplicità pensata come unità astratta e trova posto tra le categorie della quantità. Essa esprime una *universitas* di cose ridotte a unità formale esteriore (*Crit. d. rag. pura* tr. it. I. p. 165). D'altra parte non deve indurre in errore l'espressione *Gemeinschaft* usata dal Kant per indicare la terza categoria della relazione. Egli stesso ha cura di rilevare il duplice significato dell'espressione, cioè di *communio* e di *commercium* e dichiara di usarla nel senso di relazione (*commercium*) reale tra le sostanze che si determinano reciprocamente (id. p. 215-16). E' la categoria implicita nei giudizi disgiuntivi nei quali il tutto non è solo l'unità numerica delle parti, ma queste sono ad un tempo coordinate tra loro e subordinate al tutto. Malgrado che Kant, in ordine alla categoria della reciprocità, parli di nesso pensato in un « Ganzen der Dinge », egli non supera la considerazione meccanica del reale, e porta come esempio non un corpo organico, ma « un corpo le cui membra agiscono e reagiscono tra di loro e si contrastano » (id. p. 116).

Che la *Ganzheit* non rientri nelle categorie intellettive destinate a interpretare la realtà naturale, può ricavarsi anche da ciò che per cono-

scere la natura organica degli esseri viventi non basta, secondo Kant, l'intelletto analitico, riflettente, ma occorre l'intelletto intuitivo, sintetico che solo è in grado di cogliere l'idea del tutto per il quale le parti esistono e si determinano. Il valore del tutto come principio del reale fu avvertito dal Kant fin dal periodo precritico. Nelle considerazioni sull'*ottimismo* che risalgono al 1759 è detto che « das Ganze das Beste ist, und alles um des Ganzen willen gut ist ». Nella dissertazione del 1770 (*De mundi sensibilis* ecc. § 2 II) si afferma che mediante la semplice somma si può avere un tutto della rappresentazione, ma non la rappresentazione di un tutto. Nella *Critica della ragion pura* il concetto di *Ganzheit* è invocato a esprimere l'unità organica dei principii della conoscenza a *priori*. Nella prefazione alla seconda edizione (1787) si afferma che « la ragion pura è una unità affatto distinta e sufficiente a sè stessa, nella quale ciascun membro, come in un corpo organizzato, esiste per gli altri e tutti esistono per ciascuno ». Lo stesso concetto ritorna a proposito dell'architettonica della ragion pura, (id. II p. 618) la quale implica l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea che prende forma di un tutto da cui l'ambito del molteplice, nonchè il posto delle parti tra loro è determinato a *priori*. Qui, osserva Kant, il tutto « è organizzato e non ammucchiato e può crescere dall'interno come un corpo animale il cui crescere non aggiunge nessun membro, ma senza alterazione della proporzione rende ogni membro più forte e più utile » (1).

L'affermazione di un sistema unitario e organico di conoscenze portava Kant a riferire tale sistema ad un soggetto universale o, come egli per lo più si esprime, ad un « Bewusstsein uberhaupt ». Sul valore concettuale o reale di tale coscienza si può discutere; ma non v'è dubbio che Kant avvertì con essa l'esigenza teoretica di un soggetto universale corrispondente alla universalità oggettiva del sapere. La coscienza in generale non è solo l'espressione generica delle singole coscienze, ma deve intendersi nel sistema kantiano la condizione necessaria per rendere intelligibile l'esperienza. Kant ha gran cura di distinguere tra appercezione empirica e trascendentale. Quella è l'unificazione e la sistemazione delle percezioni sensibili in una coscienza individuale, così che i giudizi e le conoscenze che ne derivano hanno valore per il soggetto appercipiente, ma mancano di necessità e di oggettività. Perchè sia garantita l'universalità e l'oggettività delle conoscenze è necessario che la sintesi soggettiva diventi sintesi della coscienza pensante in generale, spogliata da ogni particolarità, oggettivata.

---

(1) Cfr. H. DRIESCH, *Kant und das Ganze* in *Kantstudien*, Bd. 29 (1924) p. 365 e seg. Ad illustrare il concetto di *Ganzheit* sono dedicati notevoli saggi nel fascicolo 1-2 dei *Blätter f. deutsche Philosophie*, Bd. VI, 1932-33. Cfr. anche DIETRICH, *Ks Begriff des Ganzen in seiner Raumlehre und sein Verhältniss zu Leibniz*, Halle, 1916. Cfr. anche il *Kant-Lexikon* dell'Eisler (Berlin, 1930) sotto la voce: *Ganzheit*

Il soggetto coglie il vero trascendendo se stesso, facendosi organo di una coscienza universale, costituendosi a principio costitutivo e regolativo dell'esperienza.

L'idealismo post-critico doveva trasformare il concetto kantiano di una coscienza generale, nell'Io considerato come soggetto assoluto del sapere. L'Io trascendentale non è più solo la condizione logica del sapere, ma è pensiero, è idea esso stesso: da concetto logico diventa concetto metafisico e l'idea di uno spirito universale (*Weltseele*) si afferma come la suprema realtà. L'Amrhein in un saggio notevole (1) ha dimostrato che Kant non è pervenuto a dare realtà metafisica alla coscienza in generale e non è pervenuto, noi aggiungiamo, perchè egli pose accanto alla coscienza trascendentale un sistema di conoscenze a priori oggettive e organiche, di cui lo spirito si vale per intendere l'esperienza nei suoi elementi universali e necessari. Comunque nel concetto di una coscienza generale è implicita l'affermazione che soggetto della verità non è la coscienza individuale, ma la coscienza sociale. La verità finchè è il prodotto di una singola coscienza manca di quei caratteri di universalità e di oggettività che solo possono sorgere dal suo riferimento ad una coscienza collettiva. Kant finiva per riabilitare oggettivandolo il consenso universale come criterio di verità.

Dal punto di vista teoretico il concetto di società rientra nella categoria della relazione e precisamente della reciprocità (*Gemeinschaft*). Questa non esprime ancora l'unità delle sostanze che entrano nella relazione: tale unità è solo possibile se il concetto di relazione sociale è riferito a una idea teleologica. Per tal modo il problema della società dalla sfera teoretica passa alla sfera noumenica e la società associata all'idea di fine si trasforma in una totalità (*Ganzheit*) avente i caratteri degli organismi nei quali il fine determina l'intima struttura e la causalità da meccanica diventa teleologica.

Senonchè Kant distingue tra una teleologia oggettiva formale e materiale. Possiamo concepire costruzioni organiche formali, come le costruzioni geometriche e matematiche, nelle quali il principio finale, posto dall'intelletto, serve a farci cogliere l'essenza delle cose, in quanto i loro concetti posson essere costruiti. Nella finalità formale non si tratta dell'esistenza delle cose, ma solo della loro possibilità, cioè di una intuizione rispondente al loro concetto, astrazione fatta dalla loro realizzazione causale come scopi della natura (*Cr. d. giud.*, tr. it., § 62).

Possiamo avere una finalità oggettiva reale o materiale in duplice senso. Anzitutto nel senso di organismi naturali in cui tutto è reciprocamente fine e mezzo, in cui nulla si trova che possa attribuirsi ad un cieco meccanismo della natura. Tali organismi non si intendono alla luce della causalità

---

(1) Cfr. AMRHEIN, *Ks. Lehre vom Bewusstsein überhaupt* in *Kantstudien*, Ergänzungshefte No. 10, Berlin, 1909

meccanica, ma presuppongono un principio che non è in esperienza, e che li costituisce interiormente (ivi § 64-66).

In un secondo senso parla Kant di finalità materiale, nel senso di un fine esteso a tutta la natura, associato al concetto di *Gesamtheit*. La natura si rivela allora come un grande organismo vivente, animato da un'idea formativa che attinge all'ordine noumenico (id. § 67).

Non fu estraneo al pensiero del Kant il concetto di società come finalità naturale. Egli infatti concepisce la specie umana come un tutto che si svolge nel tempo secondo la legge della causalità meccanica in vista di un fine trascendentale rappresentato dall'idea di una costituzione civile perfetta regolata dal diritto. Abbiamo qui un caso di applicazione teleologica oggettiva nel senso materiale: la specie umana come ogni altro organismo nella sua costituzione e nel suo svolgimento rinvia a una causalità teleologica, cioè a un fine che costringe loro malgrado gli individui a disciplinarsi nelle forme di una società giuridica e politica.

Nella *Dottrina del diritto* Kant doveva ricostruire secondo i principii della teleologia formale, cioè movendo dal concetto del diritto e dello Stato come idee pure della ragione, la società giuridica e politica astraendo dalla sua realizzazione empirica. Con ciò Kant si apriva la via per cogliere la struttura logica e l'essenza originaria dello Stato. Il quale se oggettivamente come idea della ragione esprime « das Ganze in Beziehung auf seine eigenen Glieder » (id. § 43), considerato soggettivamente, non è il prodotto meccanico di particolari coscienze, ma è il prodotto organico della coscienza in generale, cioè trascendentale. Lo Stato anche per Kant è volontà formalmente sociale.

La ricostruzione formale della società politica fatta da Kant nella *Dottrina del diritto* mirava essenzialmente a porre un criterio in base al quale poter valutare il grado di sviluppo e di perfezione raggiunto dalla società naturale nel suo tendere verso una condizione di uguaglianza giuridica. La struttura organica della società civile è condizione essenziale per ridurre a disciplina giuridica esseri naturalmente insocievoli. Solo la società morale degli esseri intelligibili può concepirsi sulla base dell'eguaglianza in fuori da qualsiasi rapporto di subordinazione esteriore e coattiva. Essa può solo intendersi come organizzazione degli esseri morali sotto l'idea di Dio (1).

8. — Si può oramai misurare il significato del Kant rispetto al concetto di società ed affermare che egli ha superato il punto di vista illuministico e ha anticipato sulle posizioni posteriori di pensiero. Egli avvertì le defi-

---

(1) Cfr. per le applicazioni sociali della filosofia religiosa del Kant, ANDLER, *Das Sociologische in Ks. Erkenntnisskritik*, Wien, 1924

cienze di una concezione puramente meccanica dei rapporti sociali fondati sul presupposto dell'equilibrio spontaneo o coattivo delle attività umane. Sulla coesistenza degli arbitri secondo una legge di libertà egli fondava la sua definizione del diritto e della società giuridica: ma già nell'affermare l'esigenza razionale dello Stato egli tendeva a risolvere l'equilibrio dei voleri particolari nell'unità di un unico generale volere per il quale il diritto da regola astratta ed esteriore si trasforma in un principio organizzatore della vita collettiva. Perciò egli anticipò sulle correnti posteriori tendenti a ricomprendere l'individuo e il suo diritto in una oggettiva e organica realtà sociale.

Ma non si devono dimenticare i limiti che le condizioni storiche e le premesse metafisiche imponevano al suo pensiero. Kant rimase fino all'ultimo legato alle idealità della grande rivoluzione, nè poteva concepire lo Stato se non ai fini della libertà individuale. Una qualunque concezione della vita sociale che avesse significato il sacrificio della ugual libertà, il disconoscimento dell'uomo come fine, la sua degradazione a strumento di fini arbitrari, sarebbe stata dal Kant respinta senza riserve. Ciò vuol dire che per Kant lo sviluppo dell'individualità non è incompatibile con la struttura organica della società, pur che questa derivi dal mondo noumenico il principio che determina la subordinazione della natura empirica alle esigenze della razionalità, e prepari le condizioni esteriori di una società di esseri intelligibili in cui ognuno sia fine a sè e realizzi interamente la sua personalità. La formazione della quale costituisce per Kant lo scopo ultimo a cui tende il corso storico e l'ordinamento politico delle società umane. Il concetto di organismi etici superindividuali rimase in fuori dalla sua visione storica, dalla sua speculazione filosofica. Per lui come per il Rousseau la struttura organica dello Stato è in rapporto ai fini dell'individuo.

Senonchè le idealità del Kant non diminuiscono il valore del suo contributo alla costruzione teoretica del concetto di società. Egli contrappose per la prima volta alla interpretazione meccanica, naturalistica l'interpretazione organica, spirituale della realtà e legò definitivamente la considerazione teleologica al concetto di società. Non crediamo che le correnti kantiane e fenomenologiche moderne abbiano sviluppato gli elementi vitali contenuti nella speculazione del Kant in ordine al concetto di società. L'ideale etico della individualità sembra in esse prevalere sulla considerazione organica della vita sociale. Perciò un ritorno al Kant è anche sotto questo aspetto giustificato in un momento storico in cui è generale la tendenza a fondare su valori collettivi la dottrina del diritto e dello Stato.

X

L'idealismo sociale del Fichte [1]

1. — La rinascita del Fichte, contemporaneamente a quella di Kant e di Hegel, merita di essere rilevata e meditata. Le ragioni teoretiche e pratiche di questa rinascita sono molte e varie e furono rilevate ancora recentemente dal Martinetti nel suo saggio sul Fichte (2). Contro le deviazioni di Schelling e di Hegel, il Fichte continua e compie la costruzione della filosofia dello spirito iniziata da Kant. Il ritorno al Fichte è implicito nei moderni indirizzi idealistici più coerenti che concepiscono la realtà in tutte le sue forme come il prodotto senza presupposti e senza residui dell'attività dello spirito. Sopratutto sono vicini al Fichte quelli che affermano il primato dell'azione sulla speculazione, del dovere sull'essere, che intendono la filosofia non tanto come interpretazione e giustificazione del reale, quanto come creazione di vita e di storia, che credono nella forza normativa e formativa delle idee, nelle energie inesauribili della coscienza individuale e fanno della libertà la condizione di ogni progresso morale e civile. La filosofia del Fichte fu vita e storia essa stessa: si muove e si trasforma cogli avvenimenti, coi problemi nuovi che si pongono; l'illuminismo, la rivoluzione francese, il dispotismo napoleonico, la riscossa nazionale tedesca, il moto romantico degli spiriti si riflettono nei diversi momenti della sua speculazione. La quale attraverso incoerenze, oscillazioni, lacune, esprime in ogni fase e in tutte le sue forme l'attività dello spirito finito nel suo tendere incessante a espandersi, a elevarsi, a identificarsi con lo spirito infinito, a realizzare la profonda razionalità del suo essere, a dominare la natura, a sciogliersi da ogni limitazione, a raggiungere l'autonomia assoluta. La perfezione, l'identità con sè, l'unità dei fini, che sono i caratteri dell'As-

(1) Estratto dalla *Rivista di filosofia*, XXXIII, 1942, pp. 141-181.
(2) Nel volume in onore di E. Morselli: *La nostra inquietudine*, Milano, 1942.

soluto, costituiscono la meta suprema a cui deve mirare con la sua libertà lo spirito individuale finito.

Senonchè l'attualità del Fichte non è qui considerata in rapporto al suo idealismo teoretico, etico, religioso, ma sotto il particolare punto di vista del suo idealismo sociale; di quello sarà tenuto conto nei limiti in cui può giovare ad illuminare questo. Non è dubbio che l'idealismo sociale del Fichte fu l'espressione storica di un liberalismo sociale o di un socialismo liberale derivato dai postulati della « Dottrina della scienza », dal riconoscimento del valore assoluto della libertà e personalità umana. Il Fichte ha risolto in termini di libertà il problema della società, del diritto, dello Stato: il suo individualismo estremo doveva metter capo ad un socialismo di Stato non meno estremo. Si comprende come il suo idealismo metafisico possa essere invocato da quanti oggi auspicano l'armonia della libertà individuale con l'organizzazione e la regolamentazione coattiva della vita sociale (1).

2. — L'individualismo del Fichte si svolse per diverse fasi a cui corrisponde una progressiva accentuazione dell'elemento sociale. In ogni momento della sua speculazione, che si svolse ininterrotta dal 1793 al 1813, sua preoccupazione fu di affermare l'individualità nelle forme della socialità, intendendo quest'ultima dapprima nelle forme di una eticità naturale e necessaria, poi nelle forme del diritto e dello Stato, da ultimo nelle forme della riflessione morale e religiosa. In ogni grado è sempre l'Io finito e relativo che si realizza e obbedisce ad una esigenza assoluta che lo trascende. Perciò il socialismo del Fichte non si comprende se non in rapporto al principio dell'individualità e al suo sviluppo dialettico.

La posizione iniziale del Fichte in ordine al problema dell'individualità, della socialità e del loro rapporto si riflette nei « Contributi per la rettificazione dei giudizi del pubblico intorno alla rivoluzione francese (1793) ». A differenza di Kant, il Fichte diede la misura del suo valore, della sua originalità nelle opere giuridiche e politiche, più che in quelle teoretiche. Il suo atteggiamento di fronte alla rivoluzione non è quello dello storico che ne ricerca le cause, ma è quello del filosofo che contempla e valuta gli avvenimenti in ragione del fine ideale che per essi si attua. Pur ne' suoi errori e orrori la rivoluzione rappresentava per Fichte l'eroica rivolta dell'uomo umiliato ed oppresso da lunghi secoli di servitù intellettuale e morale, per conquistare la sua autonomia, per realizzare la sua vera natura che è quella di un essere libero e razionale, per instaurare il regno della ragione e della scienza. Come moto di liberazione spirituale la rivoluzione destò il genio filosofico del Fichte obbligandolo a ripensare il problema della individualità, a risolverlo in rapporto alle aspirazioni e rea-

(1) Di un socialismo o riformismo sociale non contrastante con la libertà individuale scrissero recentemente il Calogero, il Croce, il Carabellese ed altri

lizzazioni rivoluzionarie, al rivolgimento copernicano compiuto quasi contemporaneamente da Kant.

Da Kant e dai fisiocrati traeva il Fichte ispirazione per la dottrina della individualità espressa nei «Contributi». In antitesi alle etiche materiali dell'utile, della felicità, dello scopo, Kant aveva fondato la morale formale oggettiva riferendola alla legge del dovere che si rende direttamente conscia al soggetto razionale. L'ordine morale trae la sua validità non da considerazioni estrinseche o da presupposti dogmatici, ma dall'intimità stessa della coscienza individuale. Al pericolo del soggettivismo Kant oppone la necessità e universalità della legge morale che il libero volere dell'individuo feconda e traduce in atto.

Il Fichte doveva accogliere con entusiasmo una dottrina che faceva dell'uomo l'arbitro del suo destino, che lo scioglieva dai vincoli dell'autorità proclamandone l'autonomia, che derivava l'ordine etico dalla libera attività del soggetto razionale. Nello spirito della dottrina kantiana egli si accinse nel 1793 a fare l'apologia della rivoluzione francese, a giustificarne le esigenze ideali, sciogliendole dalle forme empiriche contingenti che ne oscuravano e ne diminuivano l'intrinseco universale valore.

Il moto di libertà spirituale che costituiva l'esigenza profonda della rivoluzione aveva trovato la sua espressione storica nella dottrina dei diritti dell'uomo. Tale dottrina aveva ormai una elaborazione secolare; formulata dal Pufendorf e dal Locke aveva incontrato in Francia favore e diffusione sopratutto nella forma assunta per opera dei fisiocrati. Le basi empiriche, naturalistiche poste dal Locke erano rimaste sostanzialmente immutate. Avendo concepito l'attività spirituale fondamentale come attività empirica determinata dall'esterno, il Locke era stato indotto a intendere la libertà negativamente, nel senso di esigenza originaria e naturale dell'uomo a non essere ostacolato nella esplicazione della sua individualità sulle cose del mondo esterno concepito come realtà opposta e presupposta all'uomo, ma che l'uomo può conoscere nelle sue leggi con la ragione guidata dall'esperienza e dalla scienza, e dominare per servirsene ai suoi bisogni. La libertà si rivelava per tal modo come attività economica, come possibilità di trasformare col lavoro le cose offerte dalla natura per ridurle in nostro potere, cioè nella nostra proprietà. Il binomio indissolubile di libertà-proprietà mediante il lavoro era proclamato ed elevato a dignità di diritto naturale spettante a ogni uomo. La proprietà è la stessa libertà estrinsecata sulle cose, e la cosa formata, cioè lavorata, porta indelebile ed inviolabile l'impronta della personalità individuale. Col principio poi dell'eguaglianza elevato a sua volta a dignità di diritto fondamentale dell'uomo, era posta la misura oggettiva della libertà e della proprietà di ciascuno in rapporto agli altri. La legge dell'uguale libertà si traduceva in concreto nel diritto all'uguale proprietà, cioè nell'uguale pretesa di ciascuno di occupare una porzione del

suolo per farne oggetto della sua attività e soddisfare i suoi bisogni. Per tal modo oltre al limite naturale della capacità di consumo e di lavoro, la proprietà era limitata dall'uguale diritto di ciascuno al lavoro e all'occupazione del suolo.

La teoria dei diritti dell'uomo metteva capo nel Locke a una specie di comunismo agrario a base individualistica: rimanevano le disuguaglianze derivanti dalla diversa quantità e qualità del lavoro, dei bisogni, dei consumi individuali, ma esse trovavano nella condizione formale dell'uguaglianza la misura comune. Non sfuggirono al Locke le conseguenze comunistiche implicite nella dottrina dell'uguaglianza elevata a misura della libertà e della proprietà individuale; ma tali conseguenze si legavano a condizioni di vita naturali e primitive, presupponevano una economia agraria di consumo e dovevano venir meno colla introduzione della moneta che rese possibile la conservazione e lo scambio dei prodotti, il risparmio, la formazione della proprietà capitalistica, espressione tipica della proprietà fondata sul lavoro, interamente individualizzata. La legge dell'uguaglianza perdeva allora il suo carattere di legge-limite della libertà e della proprietà di fatto per trasformarsi nell'astratta uguaglianza giuridica per cui era a tutti riconosciuto l'uguale diritto alla libertà, al lavoro, alla proprietà, astraendo dalle condizioni che in concreto toglievano ai più la possibilità del lavoro e della proprietà.

Ulteriore conseguenza della dottrina dei diritti dell'uomo del Locke fu l'opposizione tra l'ordine economico e politico. Quello sorge e si svolge in ogni suo momento e in ogni sua forma secondo leggi di natura necessarie e inviolabili, così da stabilire tra i diversi interessi e le diverse attività concorrenti un naturale equilibrio. Le istituzioni politiche hanno carattere convenzionale e si giustificano nella misura in cui servono a garantire il libero sviluppo della individualità, ossia, nel caso del Locke, in funzione dell'attività economica. Si delineava per tal modo tra la società naturale economica e la società convenzionale civile l'antitesi da cui le idealità sociali dovevano trarre rilievo rispetto agli interessi e ai fini politici.

La teoria dei diritti dell'uomo del Locke integrata dal concetto dell'ordine economico naturale, dalla conseguente opposizione tra la società (intesa dal Locke come l'insieme degli individui che esplicano una attività economica) e lo Stato rivive nelle correnti riformatrici del secolo XVIII soprattutto in Francia e per opera dei fisiocrati. Presso i quali la teoria pur conservando il fondamento economico tende ad elevarsi a dottrina etico-religiosa. I diritti naturali dell'uomo rientrano nell'ordinamento provvidenziale del mondo e come tali acquistano valore assoluto, universale. Nel novero di questi diritti naturali-divini la proprietà prende nei fisiocrati particolare rilievo come la condizione della libertà personale e dell'uguaglianza.

In contrasto con la teoria feudale sempre dominante che identificava la proprietà con la sovranità; in contrasto coi giusnaturalisti che la derivavano da convenzioni private o dalle leggi civili; in contrasto colla tradizione giuridica che faceva dell'occupazione il titolo giustificativo della proprietà, i fisiocrati accolsero la dottrina degli economisti inglesi secondo cui la proprietà si costituisce mediante il lavoro e proclamarono l'equivalenza della proprietà con il diritto del singolo alla libera disposizione dei prodotti del suo lavoro. L'idea di eguaglianza poteva solo essere attuata se a tutti era riconosciuta la libertà economica. La teoria fisiocratica culminava nel raggiungimento della autonomia economica dell'individuo. Che tale autonomia dovesse portare al benessere di tutti era implicito nella presupposta naturale armonia degli interessi.

Senonchè nei fisiocrati la teoria della proprietà-lavoro risorgeva con intendimenti di conservazione sociale e politica senza la pretesa dell'uguaglianza economica che dava alla teoria originaria del Locke uno spiccato carattere democratico e, nelle ultime conseguenze, comunistico. La preoccupazione dei fisiocrati non fu tanto la libertà e proprietà uguale, quanto la liberazione del suolo dai vincoli feudali, dai privilegi di casta, dagli oneri fiscali, dall'intervento dello Stato che ostacolava con la sua azione il libero gioco delle forze naturali, la libera applicazione del lavoro umano per il maggior rendimento della terra considerata come la fonte prima e vera della ricchezza e del benessere sociale. Risorge e si accentua coi fisiocrati l'opposizione tra società e Stato. La società non è per essi semplice ipotesi costruttiva, ma è realtà concreta, che dà vita e significato all'intero sistema. Società e Stato incarnano due mondi opposti, dell'essere e del dovere. La società è unione di uomini nel loro puro essere naturale: alla sua formazione e al suo sviluppo presiedono forze fisiche necessarie, inconscie e spontanee, indipendenti dalla volontà umana. Lo Stato non è svalutato dai fisiocrati, nè la sua funzione è puramente negativa come per il Locke: esso rappresenta il concorso della volontà umana a realizzare e a garantire l'ordine economico naturale, e in quanto mira a tale fine qualunque forma di governo è giustificata. La funzione dello Stato è essenzialmente strumentale e integratrice.

3. — E' generalmente ammesso che il Fichte subì l'influenza della dottrina fisiocratica. Fu rilevato dal Metzger che il Fichte nei « Contributi » (1793) concorda coi fisiocrati nella concezione di uno stato di natura etico-naturale che costituisce il substrato necessario e immutabile di ogni altra forma di associazione; concorda nella esaltazione dei diritti dell'uomo come espressione della legge morale; concorda nel difendere la dottrina economica individualista con particolare riguardo alla produ-

zione agricola, nella preferenza data alla proprietà fondiaria, nel concepire lo Stato in funzione della vita collettiva (1).

Non può certo revocarsi in dubbio l'influenza fisiocratica nella prima fase della speculazione del Fichte: ma non furono, secondo noi, estranee influenze derivate sia dall'ambiente illuministico tedesco in cui il Fichte si era formato, sia dalla tradizione del Leibniz e del Wolff. Altri ha rilevato l'influenza leibniziana nella concezione attivistica dello spirito: noi ricordiamo che il Wolff aveva giustificato mediante il concetto di personalità e di libertà l'occupazione del suolo da lui considerato non come cosa a tutti comune, ma, sulle tracce della tradizione romana, come « res nullius », oggetto della libertà naturale dell'uomo. « Est jus possessori competens particula quaedam libertatis naturalis ».

Senonchè più che le influenze e le derivazioni devono interessare i caratteri del liberalismo del Fichte, il nuovo originale significato che nei « Contributi » assumeva la teoria dei diritti dell'uomo, la cui proclamazione nelle « Dichiarazioni » francesi doveva essere non solo difesa, ma giustificata da un punto di vista filosofico. Questo punto di vista non poteva essere quello empirico del Locke e neppure quello illuministico wolfiano. Fichte non ignorava la critica del Rousseau ai pretesi diritti naturali dell'uomo. La libertà e la proprietà concepite sul fondamento della natura empirica e psicologica dell'uomo, sono per il Rousseau causa di mali e di disuguaglianze sociali. La giustificazione etico-razionale della libertà iniziata dal Rousseau prende forma definitiva in Kant che faceva della libertà una idea della ragione e la poneva a fondamento dell'ordinamento morale del mondo.

L'individualismo etico si arricchisce di nuovi originali motivi passando da Kant a Fichte. I diritti dell'uomo sono per il Fichte facoltà per le quali l'uomo realizza la sua essenza razionale e morale: essi si fondano sulla legge morale e sulla libertà che Dio ha concesso agli uomini perchè siano posti in grado di elevarsi a lui. Nessuna traccia nei « Contributi » di una opposizione tra libertà esterna e interna, tra morale e diritto, mentre è in essi implicita la loro essenziale identità.

Senonchè l'individualismo etico del Fichte ignora il dualismo del Rousseau e del Kant tra l'ordine naturale e morale; non esiste insuperabile antitesi tra le esigenze della ragione e quelle della sensibilità: poichè se la ragione pone il fine dell'operare, la sensibilità è necessaria per attuarlo. Troviamo fin da quest'epoca in Fichte la tendenza a conciliare l'esigenza razionale ed empirica, a farle concorrere nella formazione della individualità: il rapporto tra di esse non è di coor-

---

(1) Cfr. METZGER, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik d. deuts. Idealismus*, Heidelberg, 1917, p. 134 e 148

dinazione, ma di subordinazione della natura interna o esterna ai fini morali supremi.

Si comprende la parte notevole fatta nei « Contributi » al nuovo concetto della « Kultur der Sinnlickeit », ossia all'educazione della sensibilità ai fini razionali. La spiritualità non può esistere in concreto se non nelle forme della corporeità, della naturalità, della sensibilità. Il corpo, la natura esterna sono strumenti necessari della vita dello spirito e acquistano in tal modo valore morale e razionale. E mentre la spiritualità è sempre identica a sè, la sua espressione sensibile è suscettibile di sviluppo e di variazioni nel tempo e nello spazio. Perciò il Rickert potè parlare di un individualismo non solo ontologico ed etico nel Fichte, ma anche di un individualismo storico che si rivela già nei « Contributi » nel nuovo concetto della « cultura della sensibilità », la quale si svolge nel tempo e prende forme diverse presso i diversi popoli. Era un precorrimento dell'individualismo nazionale e romantico (1).

Le conseguenze del nuovo concetto dell'individualità acquistano rilievo nella loro applicazione ai diritti di libertà e di proprietà. Libertà e proprietà sono anche per il Fichte diritti inseparabili dalla individualità. Se diritto originario dell'uomo è il diritto al libero operare, si giustifica in base ad esso la proprietà come libertà applicata a ciò che non è spirito, cioè al corpo per servirsene come strumento di trasformazione della materia ai fini razionali. La proprietà è materia individualizzata, « formata » mediante il lavoro per la conservazione e lo sviluppo della spiritualità. Perciò il Fichte non nega il fondamento economico, empirico dei diritti dell'uomo, ma nello stesso tempo afferma il fine morale che deve informarli e che li trascende.

Se per il socialismo intendiamo l'ordinamento razionale e morale dei rapporti di proprietà, possiamo affermare che fin da questa prima opera erano posti i germi del socialismo economico-liberale del Fichte. Nella dottrina che faceva della proprietà l'espressione necessaria sensibile della libertà spirituale erano implicite quelle rivendicazioni che col nome di diritti economici figurano per lo più nei primi programmi socialisti. Tali erano, secondo il Fichte nei « Contributi », il diritto di poter vivere del proprio lavoro, il diritto al possesso misurato non dai bisogni, ma dal lavoro, il diritto all'intero prodotto della propria attività, il diritto a un minimo tenor di vita tale da permettere a tutti di svolgere la propria individualità razionale e morale. Dai diritti immutabili, inalienabili della spiritualità il Fichte distingueva i diritti alienabili della sensibilità relativi all'uso della realtà sensibile in noi e fuori di noi. Questi ultimi rivestono la forma del patto che implica la rinunzia reciproca ai pro-

(1) Cfr. Rickert, *Die philos Grundlagen von Fs. Sozialismus*, in « Logos » XI, 1922-23.

dotti del proprio lavoro, ed è compatibile colla libertà e colla proprietà a condizione che possa sempre sciogliersi. Il Fichte ripete con S. Paolo: « chi non lavora non mangia »; ciò acquistava significato rivoluzionario in un'epoca in cui la ricchezza senza lavoro era fatta segno di distinzione sociale. Ai circoli dirigenti tedeschi il Fichte apparve un giacobino e come tale fu mal visto e perseguitato. In realtà egli aveva compreso l'importanza del fattore economico ai fini d'educazione e di elevazione dell'uomo che egli si proponeva.

L'individualismo etico-economico dei « Contributi » si integra colla nuova concezione della società in rapporto all'individuo e allo Stato. Il Fichte prendeva già posizione contro la concezione contrattualistica della società e rivendica la realtà naturale e morale della vita collettiva. Il moto diretto a risolvere le unità collettive medioevali oppressive della individualità, a far dell'individuo isolato l'autore dell'ordine sociale e politico, aveva portato a concepire la società e lo Stato come creazioni della volontà umana nelle forme del contratto. E se rimaneva la distinzione tra il « pactum societatis » e il « pactum subiectionis », la tendenza in Germania era per la loro identificazione, per la prevalenza dello Stato come società perfetta. Solo per opera degli economisti e dei fisiocrati la società riacquista nel secolo XVIII il primato rispetto allo Stato, ma essa era intesa come associazione naturale-economica in cui ogni individuo esplica la sua libertà limitandola e armonizzandola spontaneamente con quella degli altri.

Nei « Contributi » il Fichte, in vivace polemica con l'Hobbes, rileva l'errore di identificare la società con lo Stato, di fondare la società necessariamente sul contratto. Coi fisiocrati afferma la realtà naturale originaria della società, ma se ne distingue nel riconoscere alla società valore essenzialmente etico, nel subordinare a fini morali le esigenze della società naturale economica. Il Fichte afferma l'esistenza di una società « spontanea e necessaria » fonte originaria di diritti e di doveri reciproci. Essa comprende relazioni fisiche e morali che sorgono naturalmente tra uomini che coesistono nello spazio e che nella loro qualità di esseri morali e razionali obbediscono alla legge suprema di libertà che impone « di non turbare la libertà di nessuno finchè non è turbata la loro ». Per l'osservanza di questa legge non occorrono nè patti, nè ordinamenti coattivi: basta la legge morale la quale nelle sue applicazioni al mondo fenomenico e ai rapporti tra gli uomini costituisce il cosidetto diritto naturale. A chi invoca la legge del più forte, la malvagità originaria per dedurne la necessità dell'organizzazione e della coazione politica, il Fichte oppone che in sede filosofica valgono i principii, non i fatti, ciò che deve essere, non ciò che è, la necessità di ragione, non quella fisica.

In seno alla società morale originaria « spontanea e necessaria » possono conchiudersi patti senza che perciò gli uomini sieno stretti in società politica. La legittimità e validità dei contratti non sono subordinate alla esistenza dello Stato. Il diritto naturale basta a determinare la reciprocità delle prestazioni e la riparazione del danno causato. Il mondo dei contratti rientra nel mondo dei fenomeni, del relativo e non può mai essere perfettamente regolato dalla legge morale. Non esclude il Fichte la necessità e l'utilità di un contratto civile o politico da cui si genera lo Stato. Ma esso non esprime nei « Contributi » nè una esigenza morale, nè una esigenza economica: può rendersi necessario per la conservazione coattiva dell'ordine esterno, da cui dipende la realizzazione della legge morale. Senonchè per l'intimo legame che il Fichte rilevava tra morale ed economia, fin dai « Contributi » egli non poteva essere contrario ad una organizzazione coattiva mediante lo Stato dei rapporti di lavoro e di proprietà che si fondavano su esigenze imprescindibili della natura razionale e morale dell'uomo. Rimane comunque acquisito che lo Stato ha origine convenzionale e valore provvisorio, che esso è destinato a rendersi superfluo e scomparire quando il regno della ragione e della morale sarà realizzato. Lo Stato, afferma il Fichte nei « Contributi », è paragonabile ad una candela che si consuma illuminando e che si spegne quando il giorno è venuto. Se si pensa che Rousseau e Kant avevano concentrato tutti i valori sociali nello Stato, che economisti e fisiocrati non potevano pensare ad una società senza un minimo di organizzazione politica per l'esistenza e la difesa del diritto, potremo valutare la novità della posizione del Fichte che prevedeva la dissoluzione dello Stato a tutto vantaggio della società, nella quale solo l'ordine etico-giuridico si radica e si realizza. Fin d'ora la società non è per Fichte un fatto immaginario, una creazione arbitraria, è realtà esistente e vivente, mentre lo Stato ha valore storico e relativo. Il Fichte, osserva il Leon e ripete il Gurvitch, introduceva nella morale (e nel diritto che ne è un aspetto) un valore nuovo: « le social ». La « sociabilità » costituisce fin dall'origine « une des idées maîtresse » del sistema del Fichte (1).

Che il Fichte, come ritengono il Léon e il Gurvitch abbia superato nei « Contributi » il punto di vista individualistico e abbia concepito la società come organismo a sè distinto e sovrastante agli individui, non possiamo ammettere e sono pienamente giustificate le riserve dell'Opocher sul valore antiindividualistico dei « Contributi » (2). L'individualismo etico che contraddistingue la speculazione del Fichte nella sua prima fase contrasta con l'interpretazione organica della vita sociale.

(1) Cfr. LEON, *Fichte et son temps*, Paris, 1922, vol. I p. 286 e seg.; p. 490 e seg.; GURVITCH *L'idee du droit social*, Paris, 1932, p. 110-11.

(2) Cfr. OPOCHER, *Il superamento fichtiano dell'individualismo*, in « Riv. intern. di fil del diritto », 1940.

Il Fichte nei « Contributi » è ancor sempre dominato dai concetti kantiani di libertà e di autonomia. L'individuo vi è concepito libero così rispetto alla natura esterna, come rispetto agli altri individui. Chi, come il Fichte, affermava contro l'eteronomia l'autonomia (lo rileva il Rickert) e poneva nella coscienza individuale il criterio supremo della moralità, non poteva che far centro di gravità del sistema l'individuo. Piuttosto si deve osservare che il Fichte fino da quest'epoca considerava la vita in società come una conseguenza del suo individualismo etico. Autonomia significava per lui autodominio, potere di imporre limiti alla propria libertà in considerazione della libertà altrui. Fin d'allora il Fichte credeva che non si è liberi se non tra liberi e non si può pretendere per sè una libertà maggiore di quella che noi siamo disposti a riconoscere ad altri esseri aventi comune con noi la natura morale e razionale. Con ciò era posta la condizione di una comunità morale fra gli uomini.

Si può anche aggiungere che l'individualismo etico del Fichte doveva necessariamente tradursi in un individualismo sociale e ciò perchè il Fichte inclinava già alla concretezza della vita morale, a fare della sensibilità, ossia della economicità, la condizione della vita morale, a far servire le cose, il corpo, gli altri individui nella loro empiricità ai fini della perfezione morale. Anche da ciò scaturiva l'esigenza di rapporti sociali per i quali la vita morale si integra e si estende e da astratta, individuale attività diventa mutua collaborazione, realizzazione sociale del bene.

Non può ammettersi che il Fichte nel 1793 avesse chiara coscienza delle conseguenze mediate ed immediate dei principii proclamati, e ne prevedesse i futuri sviluppi. Egli dovette anzi sentirne l'insufficienza, dovette avvertire la gravità dei problemi posti ma non risoluti, l'esigenza di una metafisica sociale. Col costituirsi di essa molte tesi e molti atteggiamenti dei « Contributi » dovevano essere abbandonati o trasformati: doveva venir meno la sua adesione al liberalismo economico, la sua avversione allo Stato, la sua fede nella originaria bontà degli uomini nella naturale e spontanea armonia degli interessi mediante la libera concorrenza. Ciò, più che l'odiosità suscitata, spiega perchè il Fichte prima interruppe, poi rinnegò i « Contributi » (1). Ma i germi in essi posti dovevano svolgersi; i principii in essi proclamati dovevano rivivere sotto nuova luce, in una nuova forma, in intimo rapporto colla « Dottrina della scienza ».

4. — Il problema della società, della sua deduzione dall'attività etica dell'Io per via trascendentale si pone al centro (unitamente al problema della

(1) Cfr. FICHTE, *Werke* a cura del figlio, vol. V, p. 287 e seg.

scienza) dell'interesse speculativo del Fichte negli anni 1794-95, a cui corrispondono i « Discorsi sulla missione del dotto » e la prima redazione della « Dottrina della scienza »; poichè al Fichte il problema della società si rivelava come un problema di pedagogia sociale da risolversi in rapporto all'era nuova rivoluzionaria che aveva sciolto l'individuo dai vincoli che lo legavano non solo al passato, ma agli stessi suoi simili. L'entusiasmo per la libertà piena, assoluta dell'individuo inaugurata dai nuovi tempi doveva nel pensiero del Fichte associarsi al consolidamento dei vincoli sociali ai fini del perfezionamento morale dell'uomo. Egli avvertiva nella stessa morale kantiana il pericolo di un nuovo stoicismo che degradando i rapporti tra gli individui a rapporti empirici, esteriori di coesistenza, disconosceva la base etica della comunità e favoriva l'indifferenza, se non l'avversione, come negli economisti, ai valori sociali e politici. Come il Cristianesimo aveva temperato l'intimo individualismo della sua dottrina morale sviluppando il senso dell'amore del prossimo, analogamente il Fichte vide la necessità di reagire agli eccessi dell'individualismo e del soggettivismo sia etico, sia economico dell'epoca sua colla costituzione di un'etica sociale, sintesi delle esigenze sensibili e razionali della individualità.

Ciò che preoccupava il Fichte in questi anni non era tanto l'esigenza del problema, quanto la soluzione di esso in rapporto alla metafisica dell'Io che andava elaborando. Come concepire una « Gemeinde der Iche », cioè una comunità di individui, ciascuno dei quali è realtà a sè e fine assoluto? Come il « comune » può porsi senza contraddire al principio da cui è dedotto? Era il rapporto tra il sociale e l'individuale che il Fichte si proponeva come problema. La soluzione dogmatica prospettata nei « Contributi » non poteva più appagarlo: in essi la società gli appariva come un dato « naturale e necessario », il prodotto di un processo psicologico. Nel secondo « Discorso » del 1794 il Fichte riprendendo il problema, definisce la società come « la relazione reciproca di esseri ragionevoli mediante la libertà ». Ma come l'uomo può uscire da sè, dal proprio Io per affermare l'esistenza di altri esseri liberi e ragionevoli fuori di lui e riconoscerli simili a lui? Il fatto che noi ci rappresentiamo empiricamente altri esseri e rileviamo in essi qualità analoghe alle nostre non è per Fichte argomento decisivo. L'esperienza vale solo per la coscienza empirica, ci fa conoscere i nostri simili dall'esterno, non come soggetti in sè, nella loro essenza noumenica che si sottrae a qualsiasi esperienza. La quale non ha dubbi sull'esistenza di altri esseri simili a noi e può anche fondatamente presumere che le loro azioni sono determinate da cause analoghe a quelle che portano noi a operare come esseri liberi e ragionevoli. Ma il rapporto causale, il processo analogico valgono solo per la realtà fenomenica e non garantiscono sull'esistenza, sulla natura di altri esseri liberi e ragionevoli, coi quali solo è possibile la relazione sociale.

La dimostrazione che dell'esistenza e necessità della vita sociale presenta il Fichte nei « Discorsi » più che su principii teoretici, è ancora fondata su esigenze pratiche, morali (1). Egli invoca un « istinto sociale » non nel senso empirico di istinto della natura sensibile, ma nel senso di impulso necessario della natura spirituale e morale. L'uomo, afferma il Fichte, è dominato da un duplice impulso: da un lato tende a porre gli esseri e le cose a lui esterne in accordo con sè, a farne l'espressione del suo Io, ad attribuire ad essi i caratteri che sono propri del suo essere profondo: dall'altro tende a realizzare la sua natura razionale e morale in unione con altri esseri a lui simili, operando a tale scopo su di essi. In virtù di tali impulsi egli scopre nei suoi simili non solo esseri come lui capaci di agire « razionalmente », cioè secondo fini, ma anche esseri capaci di agire « con libertà », cioè non determinati da cause esterne visibili, ma per una attività interiore analoga alla sua.

Col riconoscimento della ragione e della libertà sono poste le condizioni alle quali solo è possibile stabilire con altri una comunità di azioni libere conformi al fine. E' dovere dell'uomo soddisfare « l'istinto sociale » che da tale riconoscimento sorge, integrare e potenziare la sua attività individuale con quella degli altri, realizzare in più alto grado quell'identità e unità a cui, come essere spirituale, deve mirare, e per cui si distingue dalla realtà empirica, irrazionale e molteplice, che subordina a sè, dando ad essa la sua stessa forma. Riprendendo e approfondendo il concetto della « Kultur der Sinnlichkeit » nello spirito della « Dottrina della scienza », egli lo ripresentava come sintesi dell'Io razionale (pura soggettività) e dell'Io empirico, sintesi che trova nella società la sua espressione vivente, concreta. Nei « Discorsi » è già posto in rilievo che l'Io puro in primo luogo non può conoscere direttamente se stesso perchè senza relazioni, e acquista coscienza di sè attraverso le sue determinazioni empiriche, ne' suoi modi particolari di essere ponendosi in relazione con ciò che non è sè, che è fuori di sè (« non-io »); in secondo luogo che esso non esiste se non naturalizzandosi e quasi incarnandosi, per cui il senso deve essere dominato dalla ragione, ma non può da questa essere annullato. Perciò l'uomo vero e completo è essere in cui concorrono ragione e senso, attività e passività, libertà e necessità, è, in altri termini, essere sociale. L'uomo, afferma il Fichte, ha il compito di vivere per la società e deve mediante la « coltura » (intendi educazione della sensibilità) e la « socialità » divenire se stesso, cioè uomo perfetto.

Permane nei « Discorsi » del 1794 la considerazione empirica e relativa dello Stato rispetto alla società: « vivere nello Stato non rientra nelle

---

(1) Per i « Discorsi » del 1794 abbiamo tenuto presente la traduzione con introd. e note di Vittorio Enzo Alfieri, Padova, 1939.

finalità assolute dell'uomo ». Lo Stato è solo un mezzo che in date condizioni di tempo e di luogo può preparare la costituzione di una società perfetta. Ma la sua scomparsa è rinviata « a miriadi di miriadi di anni ». Ciò significa che la sua scomparsa presuppone una condizione impossibile ad avverarsi, cioè l'identificazione dell'essere finito con l'Io infinito, e che nell'ordine del tempo, cioè della storia, per l'unione indissolubile della ragione col senso, l'uomo finito cercherà sempre nello Stato la condizione più favorevole alla esplicazione della « socialità ».

Questa soluzione data dal Fichte al problema della deduzione della società dall'Io e al suo rapporto con lo Stato aveva valore provvisorio e non andava immune da oscurità e contraddizioni. L'istinto sociale invocato dal Fichte è un dato originario, una forza misteriosa irriducibile a razionalità. Esso ricorda l'« appetitus societatis » del Grozio, che non era un istinto sensibile, ma era un istinto razionale, non potendosi anche per Grozio concepire una vera società se non tra esseri forniti di ragione. Equivoco doveva apparire il concetto di ragione che da un lato è attività inconscia, dall'altro è attività etica riflessa. L'equivoco si rispecchiava nel concetto di società che si poneva come il prodotto di attività contradditorie, non dialetticamente risolute. Certo è che la società nei « Discorsi » non ha nè significato organico, nè è fine a sè. Socialità è ancora sempre reciprocità, è mutuo dare e ricevere, è subire e fare; non è soggetto sovrastante agli individui: suo fine è la loro perfezione morale. Lo dichiara esplicitamente il Fichte quando afferma che la vita in società « derivando da un semplice istinto, è subordinata alla legge suprema del costante accordo con noi stessi, ossia alla legge morale e da questa legge deve venire ulteriormente determinata e validamente regolata ».

Sul problema della società ritornava il Fichte nel 1795 in uno scritto pubblicato nel « Philos. Journal » del Niethammer, ma col proposito di chiarire e giustificare la soluzione data nei « Discorsi ». La quale non doveva soddisfare lui stesso se dobbiamo giudicare da due lettere scritte a distanza di un giorno nel 1795 al Reinhold e al Jacobi (29-30 agosto). E' sempre il problema della pluralità dei Io e della loro reciproca azione che lo preoccupa. Nella lettera al Reinhold critica l'etica sociale di Kant che presuppone la coesistenza di molte individualità estranee le une alle altre, legate tra loro da rapporti puramente esteriori per cui non si comprende quali esseri debbano veramente considerarsi come individui. E nella lettera al Jacobi preannunzia che nel « Naturrecht » di prossima pubblicazione avrebbe dimostrato la necessaria deduzione degli individui dall'Io assoluto.

Per noi non è dubbio, anche per la funzione subordinata della ragione teoretica alla ragione pratica nel sistema del Fichte, che movente precipuo alla metafisica della « Dottrina della scienza » (pubblicata quasi contem-

poraneamente ai « Discorsi » nel 1794) fu la necessità di dare un valido fondamento al suo idealismo sociale. E' generalmente ammesso che il Fichte fondò definitivamente l'idealismo trascendentale contro il dogmatismo implicito nella « cosa in sè », contro l'idealismo formale kantiano che limitava l'attività creatrice dello spirito alle forme intellettive del conoscere. L'idealismo è conseguente solo quando concepisce tutta la realtà nei suoi elementi formali e nel suo contenuto come il prodotto dell'attività dell'Io che nulla presuppone prima e fuori di sè e tutto trae da sè, dalla sua volontà autocreatrice. Mentre il dogmatico si sente legato alle cose. l'idealista ha coscienza della sua indipendenza da esse, della sua capacità a dominarle, a trasformarle, a farle servire ai fini della sua spiritualità. La fede nella libertà è motivo dominante la metafisica del Fichte: « Credi nella libertà (sembra che egli ci dica) e sarai libero: opera con libertà e darai ai prodotti della tua azione l'impronta della tua capacità intellettiva, della tua umanità più vera e profonda ».

La metafisica del Fichte muove dal presupposto a priori dell'Io puro (Assoluto, Ragion infinita), cioè di una attività ancora indeterminata e indistinta, allo stato, per così dire, di riposo: per creare e realizzarsi essa si riflette su di sè, si limita, si determina, prende forma particolare e concreta. Ma l'Io limitandosi si pone come oggetto, come essere sensibile e si contrappone all'Io puro che è unità e identità assoluta. L'opposizione è superata dal continuo richiamarsi dell'oggetto al soggetto, dalla aspirazione incessante della realtà empirica a ritornare all'unità e identità originaria e questo ritorno si attua solo in un processo infinito, graduale della coscienza umana che tende a reintegrarsi nell'Assoluto (1). Tale processo si svolge per diverse fasi: dapprima l'essere finito si illude di esistere per sè, non ha coscienza del legame che lo unisce al suo principio, all'Assoluto: in un secondo momento è portato a riconoscere dogmaticamente l'esistenza di un substrato immutabile (« la cosa in sè ») fondamento del pensiero e dell'essere: da ultimo mediante la « Dottrina della scienza », si conosce e si afferma come un aspetto dell'essenza e dell'attività infinita.

Questo eterno processo di reintegrazione è anche un eterno processo di rigenerazione spirituale e morale. Per esso l'essere finito acquista coscienza di sè e opera come essere libero e incondizionato sugli esseri condizionati e necessitati. Perciò la reintegrazione dell'essere finito nell'infinito non è solo di pensiero, di conoscenza, ma è atto di volontà morale, creatrice e redentrice: per esso l'uomo operando si scioglie dalla sua limitazione empirica e si pone come organo della Ragion assoluta. D'altra parte ponendosi come soggetto finito che tende a identificarsi con l'Infinito l'Io pone « l'altro da sè », distingue sè dagli oggetti, dagli altri individui che non sono

(1) Cfr. Martinetti in saggio sul Fichte cit

sè e costituiscono il « non-Io », il mondo, la cui esistenza è solo possibile come nostra rappresentazione. Soggetto e oggetto, Io e non Io finiti diventano allora termini indissolubili, reciprocamente condizionati di un rapporto nel quale possono coesistere solo limitandosi, ponendosi come parti di un Tutto nel quale solo possono trovare la loro unità e identità perfetta. Senonchè il Tutto (che è l'Assoluto nella pienezza e concretezza delle sue produzioni) costituisce per esseri finiti un concetto-limite, un ideale che si deve porre e a cui si deve tendere senza poterlo mai realizzare. La condizione pertanto razionale di esseri finiti fatti coscienti di sè e dei loro rapporti cogli altri e coll'Assoluto, è quella della coesistenza, della reciproca limitazione, che non è fine a sè, ma è preparazione alla finale unificazione e identificazione nel Tutto.

5. — Queste premesse metafisiche che facevano rientrare l'attività delle individualità singole nel ritmo della vita assoluta universale trovarono applicazione nella dottrina del diritto, nella dottrina morale, nella dottrina dello Stato che il Fichte elaborava negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della « Dottrina della scienza ». Comunità giuridica, morale, politica sono realizzazioni dell'Io pratico che è spirito essenzialmente sociale; sono forme della socialità nel suo tendere graduale e progressivo verso l'unità.

Il Fichte non si era ancora posto il problema del diritto. L'apologia dei diritti dell'uomo fatta nei « Contributi » era l'apologia delle esigenze morali della personalità. Le idealità della rivoluzione egli contemplò e difese sotto la luce della moralità, non dal punto di vista giuridico e politico. La invocazione al diritto contenuta nei « Contributi » che ricorda quella del Rousseau alla coscienza, quella di Kant al dovere è l'espressione alquanto retorica del profondo senso di giustizia che animava il Fichte. « O diritto sacro! quando dunque sarai riconosciuto per ciò che tu sei veramente, per il sigillo impresso dalla divinità sulla nostra fronte? Quando ci si inchinerà davanti a te per adorarti? Quando tu, egida celeste, ci difenderai nella lotta degli interessi della nostra sensibilità che congiurano contro di noi? E quando al solo tuo aspetto i nostri avversari saranno impietriti? Quando davanti a te gli eserciti piegheranno e ai raggi della tua maestà cadranno le armi dalle mani dei forti? ».

Nei « Contributi » il diritto è considerato solo soggettivamente come diritto assoluto della persona ad essere solo causa originaria nel mondo sensibile. Ma tale diritto soggettivo originario da cui tutti gli altri diritti soggettivi derivano è anche e sopratutto una esigenza morale: le due sfere della soggettività morale e giuridica si confondono. Inoltre nei « Contributi » l'individuo è ancora considerato nel suo isolamento, non come termine di una relazione etico-giuridica. Solo nei « Discorsi » diritto e morale

ancora indistinti si risolvono nel concetto di relazione sociale, nel rapporto di reciprocità razionale. In essi è detto chiaramente che l'uomo non è uomo (cioè essere razionale e morale) se non tra uomini, che l'individuo è destato alla vita morale e razionale dall'azione di un altro individuo razionale, che la sua razionalità e moralità sono condizionate all'esistenza e preesistenza di un'altra volontà razionale. Con ciò il rapporto sociale è elevato a condizione di vita morale e giuridica. Nella « Dottrina della scienza » il rapporto sociale si pone come forma finita della attività infinita. Nessun accenno ancora a una recisa separazione della relazione morale da quella giuridica.

La contrapposizione del diritto alla morale costituisce invece il motivo dominante l'ulteriore speculazione del Fichte. Come ciò è avvenuto? Il Metzger sembra escludere qualsiasi giustificazione logica di questa separazione e inclina colla Weber ad attenuarla rilevando gli elementi etici che informano praticamente la dottrina giuridica e politica del Fichte (1). Per noi costituisce il maggior merito del Fichte quello di aver proclamato l'autonomia del diritto, di aver contribuito in modo decisivo alla fondazione della filosofia del diritto come disciplina filosofica particolare. Ancora ai suoi tempi era dominante la dottrina che deduceva il diritto dalla morale e affermava che diritto è « ciò che moralmente non è vietato », « ciò che è moralmente permesso ». Tale formola non era solo la determinazione formale e negativa del diritto, ma era, secondo il Fichte, contraddittoria, poichè scambiava il permesso col doveroso, termini irriducibili l'uno all'altro. Se il diritto ha carattere permissivo esclude da sè la legge morale che necessita la volontà. « Il diritto, afferma il Fichte, non è affatto una parte o un capitolo della morale; la dottrina del diritto deve essere una scienza autonoma, una scienza che sussiste per se stessa ».

Alla costituzione di questa scienza molti avevano contribuito prima del Fichte. Vi avevano contribuito i giusnaturalisti costruendo accanto al diritto naturale fondato sulla ragione e sulla coscienza morale, un « nuovo » diritto, il diritto relativo, convenzionale dei patti che regolava la sfera delle azioni lecite ed era posto sotto l'egida dello Stato, rivestendo con ciò una necessità se non morale, politica. Il Fichte dovette subire l'influenza di questa corrente di idee, quantunque dichiari di aver tratto ispirazione alla sua dottrina dell'autonomia del diritto dal Maimon, dall'Ehrard (autore di un saggio sulla « filosofia del diavolo » in cui si afferma la necessità del male e la sua personificazione in un essere assoluto (2), e da Kant. Que-

---

(1) Cfr. METZGER, *op. cit.*, p. 148 e seg.; WEBER, *Fichte's Sozialismus*, Tübingen, 1900 pag. 28 e seg.

(2) Cfr. su questo singolare e suggestivo scritto dell'Ehrard, ispirato alla dottrina kantiana del male radicale, A. RAVA', *La filosofia del diavolo*, Palermo 1921. Il saggio dell'Ehrard fu tradotto dal tedesco con una nota critica da B. Croce, Bari, 1943. Cfr. al riguardo nostra nota: « Apologia giuridica del diavolo » in *Rivista di filosofia*, XXXV, 1941

st'ultimo sopratutto dovette, a nostro credere, esercitare una influenza decisiva nel senso di richiamare l'attenzione del Fichte sul rapporto tra diritto e morale. Sebbene Kant non avesse ancora pubblicato nel 1796 la sua « Dottrina del diritto », il Fichte non ignorava la « Critica della ragion pratica », gli scritti politici minori di Kant (della « Pace perpetua » usciva una sua recensione (1) nel « Philos. Journal » del 1795) che avevano reso di pubblico dominio la distinzione tra libertà interna ed esterna, tra legalità e moralità, tra criterio morale e politico. Egli rimprovera Kant di non avere interamente distinte le due sfere, di aver fatto rientrare da ultimo il diritto nel più alto e comprensivo concetto del dovere morale, di aver considerato la legislazione interna ed esterna come aspetti della stessa ragion pratica. Il Fichte pretende di dimostrare l'assoluta irriducibilità e inderivabilità delle due sfere sia per l'origine, sia per il contenuto, sia per la finalità.

La relazione giuridica non può concepirsi tra esseri che non hanno raggiunto un certo grado di sviluppo intellettuale e non sentono la necessità razionale di limitare i loro egoismi: d'altra parte essa sarebbe superflua tra esseri che seguono nei loro rapporti la legge assoluta del dovere. La vita giuridica sorge tra gli estremi della selvatichezza e della santità: essa suppone il calcolo ragionato degli interessi; riconosce le esigenze naturali, economiche dell'individuo, ma le vuole regolate e limitate oggettivamente, secondo una misura razionalmente e contrattualmente stabilita. Il rapporto giuridico viene per tal modo ad esprimere un rapporto logico che obbedisce alla pura legge del pensiero.

La scienza del diritto, come l'economia, può allora costruirsi sul calcolo razionale degli interessi reciproci oggettivamente, ossia socialmente considerati, astraendo da qualsiasi considerazione etica, soggettiva, politica. Il Fichte pretese di considerarsi lo scopritore della scienza del diritto intesa come logica giuridica fondata sulle leggi del pensiero. Non escludeva egli che le forme logico-giuridiche potessero rivestire un contenuto arbitrario, coattivo, iniquo: ciò nulla toglie al loro valore che dipende solo dalla coerenza e necessità logica. Kant, pur distinguendo il concetto e l'idea del diritto, aveva però negato ogni rapporto tra essi: il Fichte invece riconosce anche al sillogismo, anche alla logica pura, valore pratico in quanto risponde ad una esigenza di conservazione e di difesa sociale. La reciprocità di ogni rapporto giuridico pone in rilievo oltre che il carattere logico e non etico del diritto, il suo significato e valore sociale. La logica del diritto si rivelava allora come una logica della società, la scienza del diritto come una scienza sociale.

L'autonomia del diritto rispetto alla morale oltre che in considera-

(1) La recensione del Fichte può leggersi in appendice alla trad. della « Pace perpetua » di Kant fatta dal Weimar, Torino, 1946. Cfr. al riguardo nostra recensione in *Rivista di filosofia*, XXXVII, 1946, p. 219.

zioni di natura psicologica e logica rilevate dal Metzger, trovava la sua giustificazione metafisica nella « Dottrina della scienza ». Qui il Fichte si era posto il problema della pluralità dei Io e del loro rapporto coll'Io assoluto. La dimostrazione della realtà degli altri Io diventa la premessa necessaria della vita morale e giuridica. L'Io isolato, autonomo fa posto all'Io che si desta alla vita della coscienza per la presenza e per l'azione di altri Io razionalmente liberi. La vera vita per l'individuo si inizia non più con l'idea della astratta libertà naturale, ma con l'idea della reciprocità concreta. La vita del diritto è la prima forma di reciprocità spirituale: essa si interpone tra il mondo fenomenico dominato dal cieco istinto e dalla causalità naturale e il regno della pura moralità. Col diritto si inizia il processo di razionalizzazione nella sfera dei rapporti soggettivi ed empirici.

Da questa premessa metafisica il diritto acquistava ragion d'essere e autonomia. Nel 1793 il Fichte, dominato ancora da influenze giusnaturalistiche, concepiva il diritto come espressione della libertà e personalità morale dell'uomo: gli individui coi loro diritti originari vivevano gli uni accanto agli altri senza comprendersi, senza reciproca azione, in uno stato che ben potevasi chiamare naturale. Nel « Naturrecht » del 1796 il concetto della subordinazione del diritto alla reciprocità domina la concezione giuridica del Fichte come logica illazione della dottrina della scienza e dell'analisi dell'autocoscienza (1). Era eliminata ogni nozione di diritti individuali assoluti, indipendenti dal reciproco riconoscimento. Fuori della convivenza comune poteva concepirsi una « libertà », non un « diritto ». La nozione di diritto originario degrada nel 1796 a finzione intellettiva, a presupposto del diritto. « Non si dà, afferma il Fichte, uno stato naturale di diritto; non si danno diritti originari dell'uomo ». Tutto il diritto è positivo perchè sorge dai liberi accordi degli uomini, da uno stato di società, da una volontà comune. Il centro di gravità del concetto del diritto si spostava dalla libertà astratta al patto che è libertà sociale.

Anche Kant aveva concepito il diritto come idea di relazione tra liberi voleri: ma questi erano uniti in un rapporto puramente esteriore regolato da una legge di ragione astratta, trascendente, radicata nella realtà noumenica. Il Fichte va oltre, perchè concepisce i soggetti del rapporto giuridico legati in un vincolo indissolubile e reciproco di diritti e di doveri e la norma regolatrice è immanente ad essi, è espressione della loro intima tendenza a superarsi come esseri empirici, a subordinare la loro natura sensibile alla ragione che vive e domina

(1) Cfr. I. PETRONE, *Lo Stato mercantile chiuso di G. A. Fichte*, Napoli, 1904 p. 22 e nota in cui sono presentati i principii del « Naturrecht » nel loro nesso logico colla « Dottrina della scienza ».

in essi. Il mio diritto implica allora il dovere di riconoscere come liberi tutti e solo quelli che trattano me alla loro volta come essere libero. Questo reciproco riconoscimento della libertà che implica la limitazione della mia libertà mediante il concetto della libertà di tutti gli altri e viceversa, costituisce la legge e norma giuridica fondamentale e origina quella che il Fichte chiama la comunione del diritto (« Rechtsgemeinschaft »).

La legge di libertà reciproca non implica uguaglianza di tendenze, di capacità, di sentimenti dei soggetti del rapporto giuridico. L'uguaglianza in tal senso il Fichte doveva respingere e nel dominio morale e nel dominio economico come contraria allo sviluppo della individualità. Superando l'idea astratta dell'« uguaglianza del diritto » del Rousseau e di Kant, egli proclamò, come più alta manifestazione dell'idea del diritto, « l'uguaglianza dei diritti », ossia « l'uguale divisione di ciò che la natura ed il caso ha diviso inegualmente ». La concezione del diritto si risolveva per tal modo nella comunione per la costituzione e conservazione della proprietà, cioè del « suum » di ciascuno secondo la legge della libertà e dell'uguaglianza. La causalità assoluta sul mondo esterno a cui l'uomo è chiamato si attua socialmente mediante la comunità di diritto nella quale è riconosciuto a ognuno una sfera d'azione, necessariamente limitata, per la libera esplicazione della sua attività sensibile esterna.

Alla concezione sociale del diritto doveva corrispondere la concezione sociale della proprietà. Nel 1793 il Fichte aveva derivato la proprietà dall'esigenza etica originaria di tutti gli esseri liberi ad esplicare la loro attività sul mondo sensibile per avvalersene ai fini della ragione. Il diritto di proprietà si identificava col diritto al lavoro, perchè solo mediante il lavoro le cose prendono forma personale e diventano proprie. Questo punto di vista individualistico trovava la sua giustificazione metafisica nella « Dottrina della scienza » che elevava a principio del reale non l'essere delle cose, ma l'attività creatrice del soggetto. Nel 1796 l'impulso originario del singolo ad appropriarsi le cose, ad acquistare la proprietà col lavoro ha perduto ogni valore giuridico e rimane solo come esigenza etica naturale. L'Io isolato non ha diritti: il diritto sorge da una relazione sociale per cui le singole attività si individualizzano, si determinano, si limitano reciprocamente. La proprietà sorge dal costituirsi mediante il patto di una volontà comune che assegna a ciascuno la sfera di lavoro. La proprietà non è più diritto alla cosa lavorata, ma diventa diritto a una certa sfera del mondo sensibile per il proprio lavoro.

Negli economisti, nei fisiocrati il « quantum » di lavoro era misura della proprietà di ciascuno e il lavoro aveva per presupposto l'occupazione e l'atto di acquisto della cosa. Il Fichte nega ogni valore giuri-

dico non solo a tali atti, ma al lavoro stesso e afferma che del « quantum » di lavoro e di proprietà di ciascuno decide l'interesse comune stabilito con patto reciproco. Prima del patto l'individuo o ha l'indeterminato « jus in omnia » legato alla sua libertà naturale sciolta da qualsiasi vincolo sociale, oppure non ha proprietà di sorta. Nel patto si incontrano così il principio del lavoro che è condizione della personalità, come il principio della comunione di diritto. La proprietà è delimitazione delle reciproche sfere di lavoro decisa in comune. E la decisione deve informarsi allo scopo che mediante la proprietà e il lavoro si vuol raggiungere, cioè di « poter vivere ». Solo a questa condizione e in questi limiti ognuno ha diritto di escludere l'altro dalla propria sfera di proprietà e si intende il diritto al prodotto del proprio lavoro. Anche nel 1796 (come nel 1793) il Fichte afferma che il suolo è materia di lavoro, che esso non ha padroni: ma aggiunge che esso può durevolmente e giuridicamente essere occupato solo se l'occupazione e il lavoro su di esso sono autorizzati dalla collettività a cui appartiene (1).

Alla dottrina sostanzialistica della proprietà come « possesso di una cosa », il Fichte sostituiva, in piena armonia coi postulati della « Dottrina della scienza », la dottrina della proprietà « come diritto a una determinata libera attività », non limitata alle cose materiali, ma estesa a tutte le forme di attività spirituale in funzione degli interessi collettivi. Perciò egli credeva di poter affermare che sopra questa sua teoria della proprietà erano fondate tutte le affermazioni della sua dottrina etico-sociale che si concretano nell'ordinamento ideale « der Gemeine », cioè del « sociale » (2).

6. — La dottrina sociale del diritto e della proprietà del Fichte che si conchiude nel 1796 per rimanere poi sostanzialmente invariata, deve intendersi entro i limiti dell'individualismo giuridico dell'epoca, cioè in termini di libertà. Essa fu costruita con elementi derivati dalla tradizionale ideologia giusnaturalistica rinnovata dalla critica kantiana, sopratutto dalla metafisica dell'Io.

Il Metzger esclude che la dottrina della proprietà quale troviamo nel « Naturrecht » presenti i caratteri di una costruzione socialista, mentre il Rickert e la Weber considerano il « Naturrecht » una fase del pensiero socialista del Fichte i cui germi, sopratutto secondo il Rickert, devono ricercarsi nei « Contributi ». L'equivoco sorge da ciò che il Metzger oppone individualismo a socialismo e, non essendo dubbio il significato individualistico della dottrina del diritto e della proprietà

(1) Cfr. sulle idee del Fichte intorno alla proprietà il Rickert e il Metzger citati.
(2) Cfr. Fichte, *Werke*, ed. curata dal figlio, III, p. 440.

del Fichte, è portato a escludere qualsiasi interpretazione socialista del suo pensiero in quest'epoca. Ma se per socialistiche intendiamo genericamente le dottrine che elevano la socialità a forma essenziale e necessaria dei rapporti umani, che fanno del diritto l'espressione della vita in comune e mirano alla organizzazione collettiva del lavoro e dei rapporti di proprietà sottraendoli all'arbitrio così dell'individuo, come dello Stato affermando il primato dei valori sociali su quelli particolari e su quelli politici, allora potremo riferire l'idea socialista a tutti i tempi e giustificarla movendo dalle premesse metafisiche più diverse.

In tal senso l'idea socialista ricorre anche nell'età classica delle rivendicazioni individualistiche rivelandosi come espressione della individualità e come condizione del suo sviluppo. In quell'epoca fu invocato l'istinto sociale non solo in senso naturale e sensibile, ma come esigenza della natura spirituale dell'uomo. Per opera della volontà tale istinto prese la forma del patto e col patto fu posta la categoria suprema dell'ordine giuridico, politico, sociale.

Anche nel Fichte ritroviamo l'istinto sociale come esigenza della razionalità e il patto come forma sociale del diritto. La sua dottrina del rapporto giuridico e della comunione del diritto dedotto dalla metafisica dell'Io costituisce l'esempio classico dell'applicazione al problema del diritto dei principii e dei metodi dell'idealismo filosofico. Ma l'avere identificato la relazione giuridica con la relazione sociale mediante il patto non è ancora motivo sufficiente per classificare la dottrina del Fichte tra le dottrine socialiste. Questo significato le deriva dalla tendenza a organizzare razionalmente i rapporti economici in funzione della vita sociale. E ciò fu possibile al Fichte per avere inteso il diritto come espressione dell'individualità economica, per avere costruito la sua teoria della proprietà in modo che ne fossero garantiti socialmente, mediante reciproci accordi, i diritti economici nelle forme specifiche del socialismo di ogni tempo, cioè del diritto all'esistenza, del diritto a un tenore minimo di vita, del diritto al lavoro e al prodotto integrale del lavoro. Il socialismo del Fichte è in ragione del suo stesso individualismo etico ed economico. Se la proprietà mediante il lavoro è condizione di affermazione e di sviluppo dell'individualità, essa deve essere riconosciuta e garantita a tutti: ciò può solo avvenire mediante accordi e limitazioni reciproche cioè risolvendo in una relazione giuridica e sociale ciò che in origine costituisce una esigenza etica ed economica della personalità.

7. — Dopo ciò meglio si può comprendere la rivalutazione dello Stato che troviamo nella seconda parte (diritto naturale applicato) del « Naturrecht » pubblicata nel 1797. Essa è la logica conseguenza della proclamata autonomia del diritto rispetto alla morale, del costituirsi mediante

reciproci accordi della comunità giuridica che si concreta sostanzialmente nel patto di proprietà. Vedemmo che nei « Contributi » e nei « Discorsi » del 1794 lo Stato è concepito dal Fichte come pura forza diretta a conservare una condizione di fatto esistente, tanto da fargli augurare il giorno della sua scomparsa. Ma non fu rilevato che allora il Fichte se non ignorava il diritto, lo considerava come esigenza etica della personalità, come accordo volontario in vista di fini particolari e transeunti. Dopo che anche il diritto fu fatto rientrare nella dialettica dell'Io e di questa costituì il primo necessario momento, il momento cioè in cui senso e ragione concorrono a regolare la condotta, si apriva al Fichte la possibilità di costruire lo Stato secondo ragione, cioè in funzione del diritto. La nozione del diritto implica l'accordo di tutti nel rispetto reciproco della persona, implica per ognuno il dovere di limitare la sua libertà nella misura in cui questa limitazione è necessaria al rispetto della libertà altrui. Ora questa volontà comune di reciproca limitazi ne non può abbandonarsi alla buona volontà degli individui dominati in questa fase dagli impulsi egoistici della vita empirica ed economica. Donde la necessità di integrare il patto di proprietà con un patto di reciproca garanzia o « di mutua protezione » della proprietà. Tale patto se vuol essere efficace deve essere coattivo. Il problema della realizzazione del diritto diventa allora il problema della organizzazione della coazione. La quale sarà efficace nella misura in cui da coazione reciproca individuale si trasformerà in coazione collettiva, in coazione cioè di tutti contro chi viola la legge del diritto e dell'esistenza comune

La volontà comune organizzata ai fini del diritto e della coazione è lo Stato. « Lo Stato, afferma il Fichte, è il diritto naturale realizzato ». Esso esiste per il diritto che deve difendere e realizzare. Il binomio indissolubile diritto-Stato era con ciò proclamato, non nel senso che lo Stato crei il diritto, ma nel senso tradizionale giusnaturalistico che lo Stato lo riconosce e lo sanziona. Anche per il Fichte lo Stato sorge formalmente dal patto: ma mentre questo nel 1793 ha significato empirico e democratico, nel 1798, sulle tracce del Rousseau e di Kant, pur derivando nella forma dall'arbitrio contrattuale, assume nel contenuto carattere oggettivo, razionale. La volontà comune cessa di essere volontà di tutti per trasformarsi anche per il Fichte in volontà generale, cioè nella volontà di un essere fittizio unico, che esprime l'esigenza dell'universalità rispetto alla particolarità e pluralità dei voleri individuali associati. Perciò la vita dello Stato rappresenta in più alto grado la tendenza dell'Io finito a razionalizzarsi, a reintegrarsi nell'unità e nell'universalità dell'Io assoluto.

Nella seconda parte del « Naturrecht » il Fichte poneva anche un criterio metodologico « di importanza storica », rileva il Metzger, come

quello che, una volta posto in discussione, era destinato a sovvertire ogni concezione « intellettualistica » e meccanica dello Stato, a diventare la parola d'ordine di una nuova più alta concezione dello Stato. Non insensibile forse all'idealismo naturalistico dello Schelling (che elaborava nel 1797-98 il concetto di « prodotto organico ») il Fichte si sforzò di intendere lo Stato mediante il concetto di « prodotto naturale organizzato ». Come « nel corpo organizzato ogni parte conserva di continuo il tutto e conservandolo conserva se stessa, così del cittadino rispetto allo Stato ».

Che con la espressione di « corpo organizzato » (usata per lo più dal Fichte in luogo di organismo) egli abbia inteso di attribuire allo Stato significato sostanzialistico, che abbia concepito lo Stato come essere vivente analogo agli organismi biologici, si deve escludere. Nella « Dottrina morale » (1798) egli distingue il concetto di organismo dal concetto di meccanismo. Mentre in questo abbiamo una serie di fenomeni dei quali l'uno è causa attiva dell'altro e tutti dipendono da una causa originaria ad essi esterna ed ignota, nell'organismo le parti sono autodeterminanti e solo idealmente possono separarsi dal tutto che esse tendono per un impulso originario a formare mediante le loro azioni e reazioni reciproche. L'espressione applicata allo Stato ha valore di immagine rappresentativa, di mezzo euristico per distinguere la pluralità degli individui e dei loro particolari accordi dalla totalità statuale nella quale « ogni parte è quello che è nel suo legame col tutto e non sarebbe quello che è fuori di questo legame, non sarebbe anzi nulla ». Come senza reciprocità d'azione tra forze organiche in mutuo equilibrio nessuna forza potrebbe sussistere, analogamente l'uomo acquista una posizione determinata, « sua », nel mondo sensibile attraverso lo Stato. La realtà del quale è convenzionale e coattiva, è la risultante delle autodeterminazioni di tutti i voleri individuali.

Il Fichte volle opporre alla concezione astratta intellettualistica dello Stato il concetto dello Stato come unità, come principio attivo, ma non pervenne a concepirlo come persona giuridica, nè, come rileva il Metzger, a coglierne il processo di formazione naturale, nè a fissarlo in un tutto che precede metafisicamente le parti sia nella forma dello spirito popolare, sia nella forma di una idea che genera da sè con processo dialettico i suoi momenti. Perciò la totalità statuale (« Staatsganz ») è pur sempre una costruzione artificiosa, è l'unità fittizia di una pluralità di individui che mediante il patto politico vogliono più efficacemente realizzare la loro autonomia nei limiti del patto di proprietà.

Non vien meno nel « Naturrecht » l'opposizione tra società e Stato che il Fichte aveva anteriormente accentuato. Il Léon sostiene che in virtù del patto costitutivo dello Stato la società, da complesso di relazioni reciproche mediante la libertà individuale, si eleva a esprimere un

tutto della ragione, nel quale l'individuo cessa di considerarsi in rapporto con altri individui per concepirsi parte del tutto statuale. Lo Stato sarebbe allora la comunità giuridica « organizzata e organizzante », sarebbe l'organizzazione razionale e unitaria della società ai fini del diritto e della sua difesa e il diritto da volontà comune di individui in rapporto tra di loro, diventerebbe l'espressione della volontà sociale organizzata nello Stato.

Non è secondo noi nello spirito della dottrina del Fichte la risoluzione della società giuridica nell'unione statuale. Questa serve a quella, non la costituisce, è mezzo, non fine. Il Fichte afferma, è vero, che il patto politico riassume in sè il patto di proprietà e il patto di protezione reciproca tra gli individui; ma ciò significa che solo dalla unificazione dei voleri individuali nello Stato sorge la garanzia del diritto. Questo anche nello Stato rimane come espressione di libertà reciproca, come presupposto e fine della unione politica. Lo Stato sorge per la realizzazione e la sicurezza del diritto, non per la sua formazione che è dell'individuo sociale. Anche per il Fichte la coazione è essenziale al diritto: ma essa si aggiunge al diritto in virtù di uno speciale patto di protezione. Come organo della coazione lo Stato perfeziona il patto di protezione e a questo deve riferirsi più che al diritto di proprietà in cui si concreta l'idea del diritto. La comunità di diritto conserva pertanto la sua autonomia e il suo primato logico rispetto alla unione statuale.

8. — Che lo Stato del Fichte dovesse rivestire carattere economico e non solo strettamente giuridico, ch'esso dovesse spiegare un'azione anche positiva in senso non solo sociale, ma socialista, risulta implicitamente dalla seconda parte del « Naturrecht », esplicitamente dallo « Stato commerciale chiuso » pubblicato qualche anno dopo, nel 1800. Solo chi non coglie l'intimo nesso che lega quest'opera alla dottrina metafisica e giuridica del Fichte può credere trattarsi di un'opera singolare, senza rapporto coi tempi, con la produzione anteriore e posteriore dell'autore, così da giustificare l'indifferenza verso di essa dei contemporanei, l'oblio dei posteri. Lo « Stato chiuso » parve un'eccezione nella storia del pensiero del Fichte, una rappresentazione utopistica dell'umanità futura, mentre era la deduzione logica dei principi posti nel « Naturrecht », l'espressione tipica di una economia sociale organizzata dallo Stato, fondata sulla libertà, sul lavoro, sulla proprietà per tutti.

Il Fichte era fermamente convinto della vanità di sperare nell'energie morali dell'uomo finche non era risolto il problema della proprietà, finchè le impellenti necessità della vita reale non erano soddisfatte razionalmente, equamente per tutti, finchè la vita economica era abbandonata al caso, al calcolo egoistico dei più capaci e intraprendenti, finchè non era

composto il dissidio tra la libertà e la giustizia, tra politica e morale, tra società e Stato. Lo « Stato commerciale chiuso » è la professione di fede socialista del Fichte (primo scrittore socialista tedesco lo chiama la Weber), è la prima e forse unica applicazione, certo la più conseguente, dell'idealismo a risolvere il problema sociale in termini di libertà.

Il Fichte stesso aveva dato la chiave per l'interpretazione dell'opera presentandola nel sotto titolo come « progetto filosofico », come « appendice alla dottrina del diritto », come « saggio di una politica del futuro ». Egli crede alla mutua integrazione della filosofia e della politica; poichè mentre quella astrae dalla realtà di fatto e costruisce lo Stato secondo ragione (così il Fichte chiama per lo più lo « Stato chiuso »), cioè secondo il concetto puro del diritto, questa è l'arte di trasformare per gradi la realtà di fatto nello Stato razionale. « La politica media tra lo Stato reale e lo Stato secondo ragione: essa segna la linea giusta per la quale il primo si muta nell'altro e finisce nel diritto puro » (1).

Lo « Stato chiuso » ha come presupposto un'interpretazione storico-filosofica della formazione degli Stati moderni che il Petrone (e non fu il solo) nel suo saggio di critica negativa del socialismo del Fichte ebbe il torto di trascurare. Tale interpretazione doveva metter capo alla condanna del liberalismo economico verso il quale si orientava lo Stato moderno uscito dalla rivoluzione.

Era mancato, secondo il Fichte, al medio-evo cristiano il concetto di Stato. I popoli di stirpe germanica formarono allora coi popoli latini una massa confusa, indistinta i cui elementi vivevano in libere unioni, in piena libertà di scambi secondo usi e norme etico-religiose comuni, sotto l'alta sovranità della Chiesa. « Essi si consideravano e si comportavano come una nazione, si mescolavano tra loro, si scambiavano servizi come e dove al singolo piaceva ». Spezzata agli inizi dell'età moderna l'unità morale e religiosa medioevale, i popoli si divisero, si riorganizzarono su basi etniche, religiose, economiche, si costituirono i grandi Stati nazionali. Rivalità e lotte religiose, economiche, dinastiche divisero gli Stati moderni e non si rese tra essi possibile altra intesa se non quella instabile dell'equilibrio degli interessi. L'assolutismo fu la forma politica dello Stato moderno nella sua prima fase di formazione, e fu forma politica oppressiva della libertà così degli individui, come delle libere associazioni. La potenza e gli interessi personali e di famiglia del principe furono elevati a dignità di diritti sacri e costituirono la « ragion di Stato ». Il mercantilismo fu la politica economica dell'assolutismo e consacrò l'egoismo senza limiti dello Stato a danno degli individui e delle collettività. Per tale sistema lo Stato subor-

(1) Dello « Stato commerciale chiuso » esiste la vecchia trad. it. del Passerini (Lugano 1851) e la più recente anonima pubblicata dal Bocca di Torino nel 1909 (rist. 1944). Dell'una e dell'altra scrisse il Gentile in *Critica* 1910

dinava a fini di ambizione, di potenza, di corruzione l'economia del paese creando privilegi di pochi, impoverendo i più con un sistema iniquo e vessatorio di imposte.

Senonchè il Fichte doveva a sua volta favorire la tendenza implicita nel mercantilismo e nell'assolutismo a « chiudere » lo Stato, a far coincidere l'unità e la politica economica con l'unità e la politica nazionale. Perciò contro la Weber e il Metzger che inclinano a riferire lo « Stato chiuso » a dottrine economiche e ad atteggiamenti politici medioevali, crediamo che il Fichte si propose di creare un nuovo « Stato mercantile », chiuso, come l'antico, alle influenze politiche ed economiche straniere, ma nell'interesse degli individui e della loro libertà, costruito cioè secondo i principii della dottrina della scienza applicati al concetto del diritto e dello Stato. Il Fichte si ricollegava per molti aspetti alla tradizione dello Stato assoluto che concepiva l'economia in funzione della politica e che nella forma illuminata assunta in Germania nel secolo XVIII si proponeva di svolgere una attività sociale e di garantire il benessere di tutti i cittadini. Ma l'assolutismo del Fichte doveva far leva non sul principe, ma sull'individuo, non sullo Stato, ma sulla società di cui lo Stato è strumento.

Non deve illudere il favore con cui il Fichte accolse nei « Contributi » le dottrine liberiste dello Smith e dei fisiocrati. Essi proclamavano principii a lui cari, la libertà, la proprietà estesa, almeno formalmente, a tutti e fondata sul lavoro; essi denunciavano con lui gli abusi dei governi assoluti. Senonchè da una più matura riflessione teoretica e giuridica tali principii uscivano trasformati e presentati in una forma non contrastante con la tradizione nazionale tedesca che inclinava a intendere il diritto come socialità e lo Stato come organo di benessere sociale.

La critica che il Fichte muove all'economia liberale non cede in vigore e calore a quella mossa al mercantilismo. Se questo favoriva l'egoismo dello Stato, quella favoriva l'egoismo non meno deleterio degli individui. La libertà di commercio, il diritto di acquistare e vendere in tutto il mondo portavano, secondo lui, all'anarchia economica destinata ad aggravarsi col progresso della civiltà e della produzione, col complicarsi e raffinarsi della vita, coll'aumento dei bisogni e della produzione. Era il ritorno dell'umanità allo stato di natura, alla lotta per la vita: era la via aperta ad una nuova tirannide, quella dei principi mercanti che invocano la libertà economica illimitata per avere maggiori possibilità di rovinare i loro simili. In regime di economia liberale nessuno ha la minima garanzia circa la sua posizione attuale e la durata del suo lavoro; poichè gli uomini vogliono essere assolutamente liberi di rovinarsi a vicenda. Quelli stessi che volevano lo Stato « aperto » economicamente, invocavano lo Stato « chiuso » politicamente.

La concezione del diritto, della proprietà, dello Stato ritorna immutata

nello « Stato chiuso ». Il problema nuovo che in esso si pone è del *come* tradurlo in atto, *come* trasformare lo stato di fatto di giustizia legale, in uno stato di ragione di giustizia positiva, reale. Il patto di proprietà significa l'autonomia riconosciuta ad ogni individuo entro una sfera di attività determinata ugualmente per tutti. L'ideale di giustizia a cui tale patto si informava era quello di giustizia « commutativa », del mutuo dare e ricevere secondo il criterio dell'uguaglianza quantitativa. Nello « Stato chiuso » il problema è di giustizia « distributiva », poichè in esso si tratta di stabilire il criterio secondo cui si deve addivenire alla distribuzione del « suum » a ciascuno, « di immettere ciascuno nella sua proprietà », assegnando a ciascuno la quota di partecipazione al patrimonio dei beni e uffici sociali. Tale criterio è anche per il Fichte di uguaglianza proporzionale, poichè si deve tener conto non solo del « quantum » di lavoro, ma della qualità e valore sociale del lavoro.

Ora lo Stato è per il Fichte dello « Stato chiuso » l'organo della giustizia distributiva. Mentre rispetto al patto privato di proprietà, il suo compito era negativo di riconoscimento e di garanzia, rispetto alla distribuzione del « suum » a ciascuno, il suo compito è positivo, poichè esso deve addivenire alla giusta e proporzionale assegnazione senza alcun riguardo « allo stato di fatto dei beni posseduti da ciascuno ».

Come rileva il Petrone il principio della giustizia distributiva non è limitato nel Fichte al significato aristotelico (cioè politico e pubblico riguardante la distribuzione degli uffici, degli onori, dei premi, delle pene in ragione del merito e del demerito) ma è « audacemente esteso alla collazione originaria del patrimonio sociale di proprietà, di lavoro, e di servigi ». Era la giustizia distributiva nel nuovo, moderno significato di giustizia economica e sociale.

Non sfuggì al Petrone il carattere rivoluzionario (e per lui utopistico e ingiusto) del principio di giustizia fichtiano che implicava la revisione delle proprietà di fatto, la generale liquidazione dello stato di cose esistente per instaurare l'ordine nuovo di giustizia distributiva mediante lo Stato. Il Fichte, secondo il Petrone, avrebbe con ciò abbandonato definitivamente le vie dell'individualismo, avrebbe rinnegato la giustizia storica fondata sul rispetto delle condizioni di fatto anche se ingiuste, avrebbe posto la premessa ideale del più puro e coerente socialismo di Stato » di ogni tempo, anzi di ogni possibile « comunismo giuridico ». Il Croce (in *Critica* 1905) ha giustamente osservato al Petrone che una filosofia che accetta situazioni di fatto anche inique col comodo pretesto di non turbare le coscienze e l'ordine legale costituito tradisce il suo compito che è quello di intendere e giudicare i fatti in rapporto alle idee, e, per il Fichte, di operare sulla realtà di fatto per trasformarla secondo i principi posti come veri.

Che il Fichte, come afferma il Petrone, abbia abbandonato nello

« Stato chiuso » le vie maestre dell'individualismo giuridico e abbia instaurato un tirannico socialismo di Stato non crediamo. Il socialismo (se così vuol chiamarsi) dello « Stato chiuso » è ancora sempre tipicamente premarxista, cioè intimamente individualista, geloso della libertà e della dignità dell'uomo, di tutti gli uomini anche nel dominio dei rapporti economici. Il Fichte non credeva al naturalismo degli economisti « puri » per i quali le leggi economiche hanno valore di leggi naturali sottratte alla sovranità della ragion giuridica e morale. Credeva invece che nei rapporti economici nei quali le tendenze egoistiche trovano più facile alimento, gli individui con patti razionali, lo Stato come suprema ragione direttiva e coattiva possono porre limiti conformi alla natura sociale dell'uomo.

Che l'ideale dello « Stato chiuso » non fosse quello dell'uguaglianza assoluta (1) si può desumere da ciò ch'esso conserva la proprietà privata, non vuole statualizzata la produzione dei beni, nè impedito ai cittadini di disporre liberamente delle eccedenze dei prodotti del lavoro, di risparmiare, accumulare, disporre per testamento. Si può aggiungere che il Fichte non si preoccupò oltre misura (certamente per lo scarso sviluppo del capitalismo in Germania) dei pericoli del capitale denaro, mentre aveva nei « Contributi » rilevato i pericoli del capitale terra.

Fu generalmente trascurato di accentuare (malgrado la precisa indicazione del titolo) che il problema fondamentale dello « Stato chiuso » era di rappresentare la possibilità di uno Stato in cui i rapporti economico-commerciali all'interno e coll'estero fossero regolati in armonia alle esigenze di uno Stato politicamente chiuso. Intorno al 1800 la tendenza alla unificazione nazionale era in atto in Germania e si lottava anche per l'indipendenza economica e commerciale. Il Fichte potè temere che la diffusione delle dottrine smithiane costituisse un ostacolo all'unità e potenza nazionale: donde l'idea dello Stato commercialmente chiuso, cioè libero ed indipendente.

Che l'idea dello « Stato chiuso » sia un aspetto del nazionalismo fichtiano (che doveva qualche anno dopo esprimersi nei « Discorsi alla nazione tedesca ») lo si rivela dalla sua concezione delle « frontiere naturali ». Perchè uno Stato possa pensare a chiudersi commercialmente è necessario che esso sia in grado di provvedere a tutte le esigenze dei suoi cittadini senza far ricorso, se non eccezionalmente, allo straniero. Ciò significa affermare il diritto di ogni Stato di avere i suoi « confini naturali », cioè di avere un territorio capace di produrre il necessario per garantire il benessere dei suoi abitanti. A tale scopo il Fichte giustifica anche la guerra.

Questa idea dei confini naturali come condizione essenziale della « chiu-

---

(1) E' l'idea di A. RAVA', *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche*, Palermo, 1907

sura » dello Stato, cioè della sua indipendenza economica non era che l'applicazione ai rapporti tra gli Stati della dottrina del diritto e della proprietà che valeva nei rapporti tra individui nell'interno dello Stato. Come gli individui, così gli Stati tra loro devono costituire una specie di comunione di diritto e questo è solo possibile se con liberi accordi limitano il loro naturale impulso egoistico a espandersi e a rovinarsi a vicenda, e determinano per ciascuno il « suum », cioè la sfera della loro sovranità (1).

9. — Possiamo ormai chiederci quale valore abbia per noi l'idealismo sociale del Fichte (2). Storicamente se non ebbe, come rileva il Croce, una importanza pratica immediata, non fu senza significato. Dopo un lungo oblio, nella seconda metà del secolo XIX, sopratutto in occasione dell'anniversario della nascita il Fichte potè essere esaltato come precursore del nazionalismo e del socialismo di Stato (3). Era un fraintendimento del suo pensiero. Come ebbe a dimostrare il Meinecke (4), il nazionalismo del Fichte non era politico ma etico e comunque era in funzione del suo cosmopolitismo e umanitarismo. « Lo Stato di ragione non può essere costruito artificiosamente con un materiale qualsiasi, ma bisogna che la nazione sia prima formata ed educata ». La nazione dal Fichte esaltata non era un prodotto storico, ma un postulato della ragione e della libertà ed egli potè credere che la nazione tedesca fosse chiamata a instaurare il vero regno del diritto, la vera libertà fondata sull'uguaglianza sociale all'interno, sul rispetto della libertà degli altri popoli (5). In antitesi a questo suo ideale il nazionalismo tedesco, per l'influenza dell'Hegel, prese forma e significato politico e degenerò in forme espansionistiche ed oppressive della libertà.

Non meno contrastante col pensiero genuino del Fichte deve considerarsi il socialismo di Stato quale si svolse in Germania dopo la metà del secolo XIX associato al nazionalismo politico. Vedemmo che per il Fichte lo Stato ha carattere provvisorio e strumentale, deve servire ai fini degli individui viventi in libera comunione di diritto. Lo Stato del Fichte è « chiuso » non solo materialmente, ma spiritualmente: è chiuso come individualità nazionale, è chiuso all'egoismo comunque giustificato così degli individui, come delle collettività, ha per principio informatore la libertà

---

(1) Cfr. MEDICUS, *I. G. Fichte als Anhänger und als Kritiker des Völkerbundgedankes*, in « Zeits. f. Völkerrecht », XI, 1919

(2) Cfr. BINDER, *Fichtes Bedeutung für die Gegenwart* in « Logos » XI, 1923-24.

(3) Cfr. per la fortuna del Fichte e dell'opera sua il RAVA', *Introd. allo studio di Fichte* (Modena 1909) e l'introd. dell'AMBROSI alla trad. it. della « Dottrina morale » del Fichte (Roma 1918).

(4) Cfr. MEINECKE, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, tr. it. Venezia, 1930, vol. I, pag. 88 e seg

(5) Cfr. BINDER, *Fichte und die Nation* (in « Logos » X, 1921-22) per la derivazione del nazionalismo del Fichte dalla « Dottrina della scienza ».

dell'uomo, non la potenza politica. In antitesi all'ideale del Fichte il socialismo di Stato moderno costituisce un pericolo così per la libertà individuale, come per le libere formazioni sociali: esso tende a far dello Stato l'autore assoluto del diritto e il diritto ritorna ad essere l'espressione della deprecata ragion di Stato.

Più che per il suo significato storico l'idealismo sociale del Fichte interessa per il principio filosofico da cui è dedotto e che lo informa nel suo triplice aspetto giuridico, etico, religioso. Tale principio è il principio di libertà intesa ad un tempo come principio individuante e associativo. Si può definire l'idealismo sociale del Fichte un individualismo nelle forme della socialità o un socialismo ai fini della libertà individuale. Individualità e socialità sono per lui termini convertibili, per cui si potrebbe parlare indifferentemente del liberalismo o del socialismo del Fichte se questi termini non si prestassero all'equivoco per essere stati opposti l'uno all'altro in una età posteriore.

Il principio stesso che sta a fondamento della metafisica fichtiana è l'Io puro concepito come attività assolutamente libera, come personalità e totalità infinita. L'Io ha bisogno del mondo per affermare e potenziare la sua essenza, per acquistare attraverso l'opposizione di ciò che non è libertà, la coscienza della sua propria libertà. La libertà che è essenza nell'Io assoluto diventa dovere nell'Io finito, il quale, riunendo in sè i termini opposti di natura e libertà, deve spiegare la sua attività in una lotta incessante contro le resistenze esterne, sensibili e naturali, per farle servire ai fini di un essere libero che tende a riflettere nella sua condotta l'esigenza unificatrice e organizzatrice della Ragion assoluta.

Senonchè il processo di liberazione dell'uomo dalla necessità naturale è essenzialmente processo di individuazione e di associazione. Nella lotta contro ciò che è di ostacolo alla sua libertà l'Io finito si forma come individualità cosciente, si determina, acquista coscienza di sè, del suo vero essere. Individuazione è per il Fichte essenzialmente autocoscienza e autodeterminazione: ma essa non può sorgere se non mediante altri esseri liberi e razionali. La spiritualità è razionalità partecipata e trasmessa e non vi è passaggio dall'irrazionale al razionale. Di qui il valore che il Fichte doveva riconoscere alla tradizione che è trasmissione di spiritualità.

Il Fichte era portato da' suoi stessi principii metafisici a intendere la società come pluralità e reciprocità, cioè come unione di individui che scambievolmente si educano alla libertà. Libertà e società diventano allora termini indissolubili e si condizionano a vicenda: si è tanto più liberi quanto più le relazioni sociali si intensificano e si estendono al raggiungimento dei fini ideali dell'esistenza.

Che il Fichte abbia mai concepito la società come principio sostanzialistico, come una realtà trascendente gli individui deve escludersi. Non so-

lo nella comunità giuridica, ma nelle forme più elevate di comunità (morale, religiosa) la società si risolve sempre nella pluralità degli individui e nella reciprocità di azione. La differenza è nella motivazione sempre più interna, nella natura del vincolo sempre più intenso ed esteso, nello scopo sempre più elevato che l'individuo attua nel suo tendere senza fine a identificarsi con l'Assoluto. Il quale come attività pura, incondizionata non può accogliere in sè nessuna forma di relazione sociale. Senonchè nella comunità giuridica il volere comune si trasforma in volontà generale e questa si organizza nello Stato. Il quale anche se sorge dal contratto costituisce una entità nuova, un corpo organizzato con vita e struttura e fini suoi propri. Perciò la dottrina dello Stato del Fichte potè considerarsi l'antecedente storico delle teorie organiche dello Stato, di quelle che fanno dello Stato una persona giuridica. Da esse però si distingue per ciò che il concetto di organismo è adoperato dal Fichte in senso analogico e spirituale per indicare la natura indissolubile del vincolo, il rapporto di subordinazione delle parti al tutto: d'altra parte la personalità dello Stato è solo fittizia, è una creazione degli individui e non può svolgersi contro di essi, ma per difendere e avvalorare la libertà sociale. Si comprende che in una comunità di interessi e di rapporti economici la solidarietà e la subordinazione non si realizzano spontaneamente, ma solo per gradi colla forza coattiva ed educatrice dello Stato. Creare lo Stato, partecipare ad esso diventa anche per Fichte, come per Kant, un dovere.

La comunità politica rispetto alle altre forme di comunità (giuridica, morale, religiosa) è realtà fittizia, transitoria, strumentale. Lo Stato sorge contro il male che accompagna l'Io finito nella dura lotta per il dominio di sè e del mondo sensibile. Ma il Fichte ha fede nella perfettibilità umana e non esclude la possibilità che anche i rapporti giuridici ed economici si svolgano e si sostengano secondo il principio della solidarietà con le sole sanzioni morali e religiose, rendendo superfluo lo Stato. Questa tesi di una possibile scomparsa dello Stato il Fichte affermò dalle prime alle ultime sue opere a significare la sua costante convinzione nel primato della società sullo Stato. Ciò non contrasta col carattere educativo riconosciuto dal Fichte allo Stato. Separando il diritto dalla morale il Fichte non intese negarne i rapporti e questi si vanno accentuando nello sviluppo del suo pensiero. L'ordine giuridico e politico dovevano rivelarglisi sempre più come strumenti della vita morale. La novità consiste in ciò che mentre prima di lui la speculazione tendeva a derivare il diritto dalla morale, egli muove dall'ordine giuridico-economico per salire all'ordine etico. Il suo idealismo etico veniva con ciò ad essere condizionato al suo idealismo giuridico ed economico, alla libertà e proprietà socialmente disciplinate e organizzate.

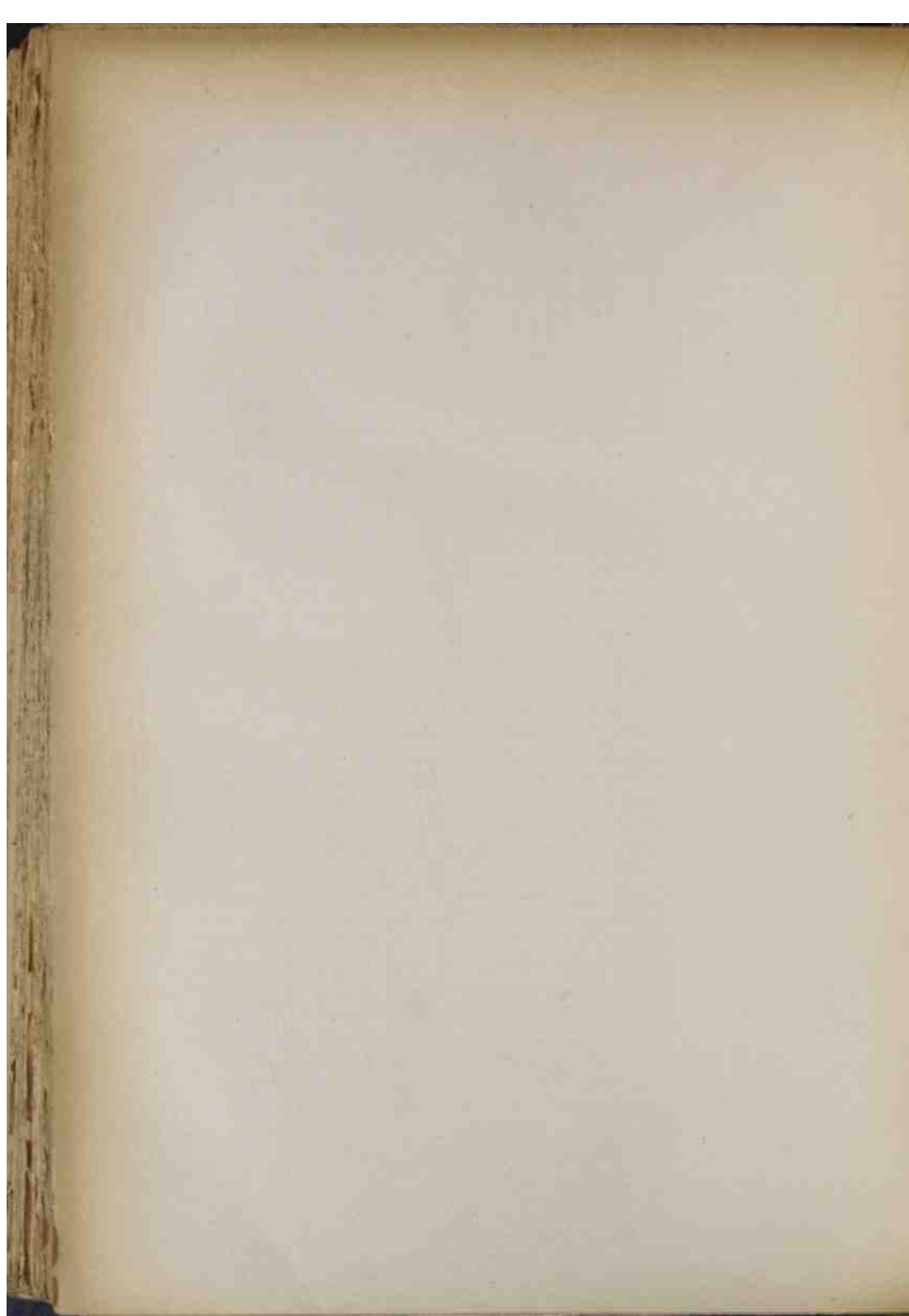
Il superamento dell'individualismo fu attuato dal Fichte mediante lo

Stato. Creare lo Stato significa creare una volontà generale: ma mentre questa in Rousseau e in Kant è una astrazione intellettualistica e una finzione politica, nel Fichte troviamo la tendenza a individualizzarla, a concretarla nella volontà e personalità del principe. L'avversione sempre più accentuata alle costituzioni democratiche, il suo autoritarismo politico e sociale, il suo culto per Machiavelli, la sua ammirazione per Napoleone sono rivelazioni della tendenza del Fichte alla individuazione del potere sovrano, all'assolutismo di Stato. Prima di lui il Rousseau e il Kant avevano associato l'amore alla libertà con l'idea assoluta dello Stato. Contro i pericoli della libertà economica abbandonata a se stessa, radicata nei ciechi istinti naturali essi invocarono la forza irresistibile dello Stato. L'assolutismo del Fichte non è ne morale, nè politico, è economico e sociale. La società economica esaurendosi in rapporti individuali regolati dal patto non poteva essere principio di unità e di organizzazione. Il volere comune che si stabiliva tra i contraenti era una sintesi limitata e particolare, priva di forza intrinseca. Donde la necessità dello Stato forte, personificato nel sovrano a supplire alla debolezza organica, alle tendenze disgregatrici della società economica. Ritornava con Fichte l'idea hobbesiana dello Stato-persona, con poteri assoluti, ma ritornava non per fini politici, ma per finalità sociali e prese forma concreta di socialismo di Stato. Rimaneva insoluto il dualismo tra lo Stato come organismo politico e lo Stato come organismo sociale; e mentre quello doveva integrarsi e potenziarsi col concetto di nazione, questo si affermò coi mezzi e nello spirito dell'assolutismo paternalistico.

Anche dal punto di vista metafisico il Fichte non risolve le individualità finite nella individualità assoluta. Come la sostanza per Spinoza, così l'Io puro per il Fichte doveva essere il punto di partenza per una costruzione a priori di tutto il mondo dell'esperienza. Senonchè il Fichte non solo protesta contro l'accusa di spinozismo, ma riconosce esplicitamente l'impossibilità di dedurre dall'unità assoluta dell'Io puro la molteplicità degli esseri finiti. I quali a loro volta non esistono per sè, sono condizionati dagli altri e dal mondo pur tendendo a risolversi nell'Assoluto come a loro fine. L'intimo dissidio che pervade il pensiero metafisico del Fichte fu la causa profonda del suo assolutismo o socialismo di Stato. Gli individui furono indotti dal loro stesso interesse a creare la personalità dello Stato con poteri così estesi e così assoluti da rendere possibile l'organizzazione razionale dei rapporti economici, senza la quale non si attua l'unificazione morale e religiosa degli spiriti.

L'idealismo sociale del Fichte viene pertanto a mancare di valido fondamento metafisico. La società non dedotta dall'Io puro, non realtà sostanziale, non sintesi reale si risolve nei rapporti di reciprocità degli esseri finiti, e trova la sua integrazione e il suo superamento nella personalità sociale dello Stato. Anche l'Hegel, come il Fichte, doveva superare

l'individualismo sociale mediante lo Stato. Ma mentre questo è nel Fichte persona fittizia, ha valore transitorio e posizione subordinata rispetto alla società, in Hegel si eleva a valore supremo, sostanziale e assorbe nella sua vita, la vita dell'individuo e della società. Con ciò la libertà politica veniva a costituire la forma più alta e vera di libertà e il socialismo di Stato trovava il suo fondamento metafisico. Ciò era contro la dottrina del Fichte diretta a esaltare la libertà dell'uomo nelle forme della socialità. Ad essa dobbiamo ritornare, ma per svolgerla e integrarla con la nozione dello spirito oggettivo-sociale da cui traggono ordine e unità i rapporti finiti.

L'ideale di umanità che l'illuminismo aveva concepito astrattamente, che il Fichte intese come unione di sforzi per il mutuo perfezionamento fisico e morale deve rivivere per noi nella forma concreta e unitaria dello spirito collettivo. Nè lo Stato, nè la nazione lo esprimono interamente: spesso ne sono l'espressione degenerata, egoistica. Porre oltre l'individuo, oltre gli Stati e le nazioni la realtà dello spirito collettivo significa riferire ad esso i supremi valori umani, significa indirizzare le nostre azioni verso ciò che è universale ed eterno, significa realizzare in comune la nostra umanità migliore. L'individuo, lo Stato, la nazione acquistano valore nella misura in cui concorrono ad attuare la pienezza dello spirito sociale. Alla luce del quale parlare di un socialismo liberale è un equivoco. La libertà è attributo della spiritualità in tutti i suoi gradi e trova nello spirito oggettivo la sua più perfetta realizzazione. Piuttosto si può dire che il socialismo è la forma necessaria di esplicazione dello spirito oggettivo nei rapporti economici. La storia vera è storia della libertà collettiva, è lotta contro chi attenta ad essa, contro gli ostacoli che impediscono agli altri di essere liberi. Non si può essere liberi nè a spese degli altri, nè senza il concorso degli altri. Questo insegnamento che il Fichte ci ha lasciato deve essere integrato col riferimento della nostra libertà a un principio che la trascende e la comprende, che ne rappresenta la ragione e la misura oggettiva.

XI

Guglielmo Humboldt

e il suo pensiero politico [1]

1. — Con Kant il liberalismo politico trovava la sua sistemazione razionale. Lo Stato si afferma oramai come Stato di diritto non nel senso che il diritto si origini dallo Stato, ma nel senso che lo Stato trova nel diritto la sua giustificazione e il suo limite razionale. Giustificare lo Stato in funzione del diritto, ossia come libertà esterna, fu la grande conquista di Kant. Lo Stato non è volontà del sovrano, nè volontà degli individui e neppure volontà impersonale sovrastante così al sovrano come agli individui. Lo Stato è un'idea della ragione pratica giuridica e scaturisce dall'intima essenza del diritto, che è coesistenza di arbitri sotto una legge di ragione. Perciò lo stato kantiano si identifica con una repubblica ideale in cui i singoli voleri formalmente considerati si uniscono e convengono per attuare il diritto. Lo Stato sciolto da qualsiasi residuo di empiricità appare la stessa idea della libertà realizzata nei rapporti sociali. L'atto per cui gli uomini si costituiscono a Stato può ben intendersi nei termini posti dal Rousseau come rinuncia a regolare i rapporti esterni secondo l'arbitrio individuale e come implicita accettazione di una legge razionale di limitazione degli arbitri. Ma in tal caso l'idea del contratto si pone come una esigenza razionale, implicita nell'essenza del diritto; essa è la forma sotto cui si esprime l'unità e l'universalità del diritto.

Lo Stato non ha per scopo il diritto, ma è lo stesso diritto attuato per la volontà degli individui che vogliono vivere in libertà. La quale

---

(1) Estratto da: « *Erma* ». Torino, IV, 1932-33 (da un corso di lezioni tenute nell'Ist. Sup. di Magistero di Torino di cui l'« Erma » era l'organo)

per Kant è sinonimo di pace, di riconoscimento reciproco del valore assoluto della persona anche nei rapporti esterni. Donde l'estensione razionale dell'idea del diritto e dello Stato dai rapporti interni a quelli interstatuali, e il sorgere di un diritto e di uno Stato cosmopolitico. L'ideale di una pace perpetua non ha per Kant valore materiale, ma formale; essa significa l'idea del diritto estesa a tutti i popoli.

A questo punto la dottrina politica di Kant mette capo a una metafisica. L'organizzazione dell'umanità sotto l'idea del diritto costituisce da un lato una esigenza etica che ha radici nel mondo intelligibile; dall'altro sembra scaturire dall'intima struttura del meccanismo naturale, anche se gli individui non ne hanno coscienza e operano contro tale finalità. Kant non ha chiarito il suo pensiero al riguardo. Certo non condivise l'idea del giovane Fichte secondo cui lo Stato è istituto utilitario, destinato a rendersi superfluo e a scomparire col progresso etico dell'umanità.

Lo Stato non rientra per Kant nella sfera morale strettamente intesa: esso è per lui ordinamento esteriore, formale, indifferente ai motivi, alle « massime » che presiedono all'azione dei cittadini. In questo senso egli distingue nettamente tra « buon cittadino » e uomo « moralmente buono » e arriva persino a dire che « il problema della costituzione dello Stato si può risolvere anche (per quanto l'espressione possa apparir dura) per un popolo di diavoli, purchè essi abbiano intelligenza » (*Pace perpetua*, tr. Lamanna, Lanciano, 1918, p. 159). Kant è certamente contrario ad ogni politica che si propone scopi etici, filantropici come quella che finisce « per abbandonare i diritti degli uomini ai loro capi » (id., p. 190).

Questa svalutazione dei valori etici, sentimentali non contrasta col riconoscimento da parte di Kant dell'utilità etica delle istituzioni giuridiche. Nella *Pace perpetua* (id. p. 176) vediamo Kant presentare l'idea del diritto come un dovere (Sollen), come un compito « della legge morale », per cui il problema diretto ad attuare tale idea nei rapporti interni, esterni, cosmopolitici non è affatto un problema di tecnica costituzionale, ma è essenzialmente un problema morale. « La vera politica, dice altrove Kant (id. pag. 181), non può fare alcun passo senza prima aver reso omaggio alla morale ». Non si deve dimenticare che Kant ha qui presente non tanto la massa dei cittadini quanto i dirigenti dello Stato. Ma se nega che una buona costituzione dello Stato debba far affidamento sulle forze morali, riconosce però che essa giova alla educazione morale del popolo (id. p. 160). Malgrado incertezze e contraddizioni questo a noi pare certo che Kant non può ascriversi tra coloro che hanno contribuito a svalutare lo Stato e mentre lo concepì in funzione del diritto e della libertà esterna, non lo considerò nè estraneo,

nè indifferente alla vita morale. Ben diversa fu la posizione di Guglielmo Humboldt rispetto allo Stato (1).

2. — L'Humboldt si formò come Kant nell'età dell'Illuminismo e con Kant ebbe comune l'avversione allo Stato tedesco, frazionato in piccoli Stati sovrani, che si reggevano in forme patriarcali con principi che consideravano lo Stato come privato patrimonio, con una nobiltà ereditaria non tirannica, ma neppure intelligente che credeva aver assolto i suoi doveri verso i sudditi provvedendo ai bisogni elementari della vita materiale e morale (2). L'autorità giuridica e politica si presentava nella forma di una perpetua tutela che non lasciava ai sudditi alcun potere di iniziativa e li condannava all'inerzia e all'obbedienza passiva.

Kant e Humboldt considerarono questa condizione politica come una tirannide tanto peggiore in quanto recideva i nervi della ribellione e mentre lasciava sussistere un apparente benessere esteriore, soffocava le

---

(1) Guglielmo von Humboldt nacque a Potsdam nel 1767 da famiglia ricca, di nobiltà antica al servizio dei principi di Brandeburg. Suo fratello Alessandro, il celebre geografo, era di due anni più giovane. Passò la giovinezza a Berlino quando l'Illuminismo era in pieno sviluppo e già s'iniziava il moto romantico degli spiriti. Nel 1787 andò a Francoforte a studiarvi diritto. Nel 1788 lo troviamo studente a Gottinga. Nel 1789 fa i primi viaggi in Francia e in Svizzera. Compiuti gli studi giuridici fu addetto al tribunale camerale di Berlino; ma dopo un anno, nel 1791, abbandonò il servizio di Stato per dedicarsi agli studi e per unirsi in matrimonio con Carolina di Dacheröden. Nella quiete di Burgörner visse negli anni 1791-94 immerso negli studi di antichità classica, nella lettura di Kant, nella discussione e trattazione dei problemi politici ed estetici. Dal 1794 al 1796 soggiornò a Jena e contrasse amicizia con Schiller e Goethe. Coi viaggi in Austria, Francia e Spagna negli anni 1797-1801 si compieva la sua formazione spirituale. Di ritorno in Germania subì l'influenza romantica, soprattutto dello Schelling. La nomina a consigliere d'ambasciata presso la S. Sede in Roma nel 1802 permise all'Humboldt di soddisfare il suo vivo desiderio d'un viaggio in Italia. Nel 1809 fu chiamato a Berlino ad assumere la direzione degli affari del culto e dell'istruzione presso il Ministero dell'Interno. Organizzò l'insegnamento in Prussia e nel 1809 cooperò alla fondazione dell'Università di Berlino. Fu ambasciatore a Vienna (1810-16) e a Londra (1817) Dietro suo desiderio ritornava dopo un anno in Germania e nel 1819 era nominato Ministro delle corporazioni. Dopo poco tempo per dissensi con l'indirizzo politico dominante si ritirava a vita privata. Gli ultimi anni dedicò sopratutto allo studio delle lingue. Morì nel 1835 nel castello avito di Tegel.

Principali scritti politici di HUMBOLDT: *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue französische Konstitution veranlasst*, nella « Berlinische Monatsschrift », genn. 1792. (Idee sulla costituzione in occasione della nuova costituzione francese); *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (Saggio per determinare i limiti dell'attività dello Stato). Parzialmente pubblicato nel 1792 nella *Thalia* dello Schiller fas. 5 e nella « Berlinische Monatsschrift », 1792; *Denkscrift über die deutsche Verfassung* (Memoria sulla costituzione tedesca). Dicembre 1813; *Denkscrift über « Ständische Verfassung in Preussen »* (Memoria sulla organizzazione di classe in Prussia), 4 febb. 1819; *Ueber « Verwaltungsreform »* (Sulla riforma dell'amministrazione) febbraio 1825.

(2) Svolgendo germi insiti nel Leibniz, il Wolff aveva teorizzato questo sistema di politica paternalistica in un'opera notevole intitolata: *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen*, Halle, 1721 (5° ediz. 1740). Quivi (§ 264) è proclamato il principio che sta a base dell'Illuminismo politico tedesco: « Regierende Personen verhalten sich zu Unterthanen, wie Väter zu den Kinder ». (I governanti stanno ai sudditi, come il padre ai figli). E al § 215: « Die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit ist das höchste und letzte Gesetz im gemeinen Wesen ». (Il benessere comune e la sicurezza costituiscono la legge suprema e ultima della vita comune).

energie spirituali interiori e con esse le ragioni della vita. Sembrava che l'ideale di un buon ordinamento politico fosse quello di creare accanto a pochi illuminati una massa di sudditi degradati alla condizione di animali soddisfatti. Il Bousseau dei *Discorsi* colla sua idealizzazione dell'uomo di natura abbandonato ai suoi istinti, soddisfatto nei suoi bisogni, felice nella sua ignoranza, buono per l'assenza di occasioni al male, alla corruzione, forniva argomenti favorevoli alla politica paternalistica tedesca di quest'epoca. Senonchè nella critica contro il comune avversario Kant e Humboldt seguirono vie diverse e ogni influenza dell'uno sull'altro devesi a parer nostro escludere.

Kant inclinava alla dottrina politica anglo-francese che aveva avuto nel Locke il suo teorico. Da tale direzione di pensiero egli trasse l'idea della libertà come diritto originario, l'idea del contratto come atto costitutivo dello Stato. I due principii erano incompatibili con la dottrina politica dell'Illuminismo la quale affermava l'origine divina della sovranità, negava il rapporto di eguaglianza tra il principe e i sudditi implicita nell'idea del contratto, attribuiva allo Stato il fine della felicità che non poteva attuarsi se non negando la libertà degli individui e procurandone la infelicità. Poichè la felicità è concetto empirico, relativo e ogni individuo l'attua secondo le sue particolari tendenze ed esigenze.

Ma nell'atto stesso che accoglieva i concetti fondamentali dell'empirismo politico anglo-francese, Kant li superava. Il contratto costitutivo dello Stato da fatto empirico si elevava per lui a postulato della ragione pratica giuridica. La libertà su cui lo Stato si fonda perdeva il suo significato empirico e negativo per trasformarsi in libertà esterna, in libertà rispetto ad altri, limitata dall'ugual libertà altrui. Le esigenze implicite nell'empirismo politico erano tradotte in principii *a priori* della ragion pratica giuridica.

Ben diverse per le origini, per il significato, per i principii a cui si informa, è l'avversione dell'Humboldt allo Stato illuminista. La sua famiglia era strettamente legata alla casa regnante in Prussia e negli ambienti di corte egli stesso era nato e cresciuto. La giovinezza egli aveva passato a Berlino, il gran centro dell'Illuminismo tedesco negli anni in cui dominavan le menti il Lessing, l'Herder, il Mendelsohn. Da' suoi maestri, sopratutto dall'Engel, apprese la filosofia popolare dell'epoca che era quella del Leibniz e del Wolff. Nè gli mancò l'esperienza di vita. Compiuti gli studi legali fu addetto per oltre un anno (1790-91) al Tribunale camerale di Berlino. Ciò gli diede modo di conoscere da vicino l'intimo meccanismo burocratico dello Stato illuminista, quale il grande Federico aveva creato e i successori perfezionato. Tutto penetrato di spirito filantropico, tale sistema di governo sembrava garantire e schiudere un'era di felicità per i popoli soggetti. Di questa fase

illuministica del suo pensiero rimase viva e costante nell'Humboldt la fede nell'ideale dell'umanità.

Malgrado le influenze dell'ambiente, dell'educazione, Humboldt ruppe con l'Illuminismo e la rottura culmina nel suo distacco volontario dal servizio di Stato nella primavera del 1791. Non è facile rifare la storia di questo dissolversi dell'ideale illuminista nel giovane Humboldt. Più che di una crisi spirituale improvvisa devesi secondo noi parlare di un graduale sviluppo della sua ricca, complessa personalità sotto l'azione di nuovi studi, di nuove esperienze, di nuovi avvenimenti.

3. — La personalità dell'Humboldt è una personalità di eccezione e come tale non è facile a definirsi. Nè la tesi di un Humboldt kantiano sostenuta dallo Spranger, nè quella di un Humboldt romantico sostenuta ancora recentemente dal Kaelher soddisfano interamente; a queste e ad altre influenze, fecondate dalla sua genialità, fu aperto lo spirito di Humboldt. Nella sua vasta e varia produzione che si distende tra due secoli, in un'età di profondi rivolgimenti storici è facile trovare rispecchiati gli indirizzi dominanti di pensiero anche perchè tutti rivisse in sè e da tutti trasse stimolo alla sua attività. Nè va dimenticato che il pensiero dell'Humboldt in continua formazione si rivelò in scritti frammentari, nei campi più diversi e nuovi senza riuscire a raccogliersi in un sistema definitivo. Più utile secondo noi è rilevare non tanto gli aspetti che l'Humboldt ha comuni con i movimenti spirituali dell'epoca, quanto le trasformazioni che essi subirono attraverso il suo spirito. Cogliendo gli aspetti vitali di tali movimenti l'Humboldt preparò e talvolta anticipò quella sintesi idealistica oggettiva che doveva trovare nel Goethe e nello Hegel la sua piena, cosciente sistemazione. Solo rilevando dell'Humboldt le tendenze ed esigenze che confluirono nell'idealismo naturalistico e speculativo del Goethe e dello Hegel, possiamo renderci conto dei suoi rapporti con le correnti spirituali in cui si è formato, correnti che assorbì in parte, in parte respinse, per lo più superò con geniali intuizioni.

Non si può distinguere il pensiero politico dell'Humboldt dalla formazione della sua coscienza filosofica. E questa come quello si presenta con caratteri di particolare rilievo e significato in due distinti momenti della sua vita. l'uno, corrispondente agli anni 1790-93, chiude la formazione giovanile del suo pensiero filosofico-politico e trova la sua espressione tipica nel saggio sui limiti dell'azione dello Stato; l'altro dell'età matura culmina nel progetto di riforma della costituzione della Prussia nel 1819.

Il primo periodo deve intendersi come la risoluzione provvisoria della crisi in cui venne a trovarsi l'Humboldt dopo il suo distacco dal

pensiero dell'Illuminismo e dopo i suoi rapporti con le correnti preromantiche e irrazionalistiche (1). Non risulta che egli entrasse in rapporto diretto con l'Hamann e conoscesse le critiche da questo mosse a Kant. Ma è certo che l'Humboldt ebbe in comune con l'Hamann la tendenza ad apprezzare il valore della storia, della tradizione, del linguaggio. Anche se mancò l'influenza diretta, non mancò quella indiretta attraverso l'Herder e il Jacobi. Sappiamo che *i fermenta cognitionis* contenuti negli scritti dell'Hamann operarono da lievito sugli spiriti insofferenti della filosofia tradizionale (2).

Lo spirito nuovo dei tempi l'Humboldt doveva assorbire più direttamente dall'Herder, l'amico di Hamann e di Jacobi. Nel diario di viaggio dell'Herder che risale al 1769 troviamo il primo documento della sua emancipazione dal razionalismo. E' di quest'epoca la sua idea di opporre alla concezione leibniziana di un mondo di sostanze spirituali, chiuse in sè, legate tra loro da rapporti esterni, meccanici, la concezione dell'unità organica di tutti gli esseri dell'universo che divengono e si svolgono senza soluzione di continuità, secondo leggi uniformi, immutabili. Vien meno il distacco tra l'uomo e gli altri esseri, tra lo spirito e la materia, tra il mondo della natura e quello della storia. Le forze che agiscono in seno alla realtà cosmica pervengono nell'uomo a coscienza, a perfezione e si rivelano in forme collettive di esistenza.

La vita delle società umane che il Montesquieu aveva studiato nelle leggi e negli ordinamenti positivi, Herder fa sorgere dalle energie spontanee della coscienza popolare. La società non è come per il Rousseau costruzione della volontà riflessa, ma è prodotto storico necessario, in continuo sviluppo. Perciò i fatti del mondo umano si intendono per i loro rapporti e per la loro azione reciproca. Fine dello sviluppo sociale che per il razionalismo illuminista era il trionfo della ragione, la felicità degli individui, per Herder è il trionfo dell'umanità, la quale non è da lui intesa astrattamente e unilateralmente, ma come sviluppo pieno, armonico del tipo umano in tutte le sue attività e direzioni. L'uomo non è più considerato in rapporto a una sola attività, la ragione, ma come personalità interamente spiegata nell'intendere, nel volere, nel sentire. Il perfezionamento esclusivo dell'intelletto, lungi dal costituire un progresso, indebolisce le energie della personalità. All'idea di una felicità e perfezione uniforme Herder oppone il vario differenziarsi degli individui in rapporto alle loro particolari esigenze. Alla determinazione delle singole individualità fa riscontro la formazione delle individualità collettive, con-

---

(1) Cfr. l'ampia introd. di Fr. Heinemann alla raccolta di saggi ed estratti di opere dell'Humboldt pubblicati col titolo: *Philosophische Anthropologie u. Theorie der Menschenkenntniss*, Halle, 1929.

(2) Cfr. sull'Hamann il saggio di Croce in: *Saggio su Hegel* ecc. Bari, 1913, p. 2?1 e seg

cepite non come astratte, artificiose costruzioni della ragione o della legge, ma come organismi storicamente formati e differenziati. Tali organismi collettivi non sono ancora per l'Herder fini a sè; sono però condizione necessaria di sviluppo dell'individuo. Il quale rimane il valore supremo, lo scopo ultimo del divenire sociale; in esso perviene a coscienza ciò che la collettività nel suo corso regolare ha elaborato in forma inconscia. L'affinità di queste idee con quelle che doveva poi sostenere l'Humboldt deve apparire evidente.

L'Herder influì sulla formazione spirituale del giovane Humboldt anche per ciò che riguarda la natura e la finalità delle istituzioni politiche. Lo Stato prima ancora che all'Humboldt apparve all'Herder una formazione artificiosa, un male necessario. Nel suo concetto organico della vita collettiva l'Herder considera come essenziali solo le associazioni che integrano la personalità. Il rapporto dell'individuo con lo Stato è astratto, indiretto, lontano, ed è di scarso interesse sapere come si è formato. Perciò lo Stato non deve nè sostituire, nè ostacolare il sorgere delle associazioni naturali che sole servono al progresso dell'umanità. E mentre il razionalismo dell'epoca vagheggiava lo Stato di ragione, cosmopolitico, intendendolo come l'estensione della personalità dell'individuo, l'Herder oppone lo Stato nazionale nel quale gli individui entrano non nella loro astratta uguaglianza, ma nella loro individualità differenziata e concreta.

In conclusione l'Herder affermava che la realtà nel suo eterno divenire tende come a meta ultima alla formazione della individualità, che questa trae dalla vita collettiva condizione di sviluppo indefinito, che lo Stato non è fine a sè, nè può sostituirsi all'individuo. Il contrasto di queste idee con quelle sostenute da Kant non poteva sfuggire all'Humboldt. E' noto infatti che per Kant la storia è il prodotto di forze operanti non nell'individuo, ma nella specie umana, ch'essa è penetrata da un'intima finalità e razionalità che sfugge alla comprensione dello intelletto e si rivela nello sviluppo della specie (1).

Anche più decisiva e diretta sulla formazione spirituale del giovane Humboldt fu l'influenza di Jacobi, il solo grande filosofo dell'epoca col quale l'Humboldt corrispose e strinse personali rapporti (2). Di particolare

(1) Cfr. sull'Herder, int. cit. dell'Heinemann, p. XXI e segg., A. Gerbi, *La politica del romanticismo. Le origini*, Bari, 1932 p. 115 e seg.

(2) Cfr. Intr. cit. di Heinemann p. XXVIII e seg. Qui è detto che mentre l'Humboldt non ebbe rapporti personali con l'Hamann e con l'Herder, Jacobi, l'amico di Goethe e dell'Hamann il corrispondente di Herder e di Wieland esercitò influenza sull'Humboldt fino dal 1788 quando l'Humboldt, studente all'Università di Gottinga, andò a fargli visita a Pempelfort, rimanendo attratto dalla sua ricchezza « an neuen, grossen und tiefen Ideen », mentre il Jacobi scopriva in Humboldt una mente speculativa eccezionale. Abbiamo dell'Humboldt la recensione del Woldemar di Jacobi nella *Allgemeine Literaturzeitung* del settembre 1791. Cfr. sul Jacobi e la sua posizione filosofica il saggio di Bianca Magnino in *Giorn. cr. d. filosofia italiana* 1931-32 e l'introd. del Bobbio alla trad. di scritti minori del Jacobi col titolo: « *Idealismo e realismo* », Torino, De Silva, 1948

interesse ai nostri fini è il nuovo concetto dell'individualità che scaturiva dalla speculazione del Jacobi, nel quale culmina la reazione contro l'Illuminismo razionalistico dell'epoca. Anche per Jacobi l'individualità è la sola realtà; anche per lui essa ha valore concreto e non solo razionale e astratto. Ma mentre per l'Herder essa è determinata da fattori esterni, scaturisce dal fondo oscuro della natura e si forma nel corso della vita storica e sociale, per Jacobi l'individualità è l'intimità dell'Io, è sentimento di sè, è vita interiore. La vera vita dell'uomo non è quella della ragione. della scienza. ma è quella del sentimento, della fede. Verità o bene esistono oggettivamente, ma noi li conosciamo per un atto di rivelazione. La realtà del mondo esterno non è dimostrabile col ragionamento; non perciò è meno certa per noi poichè di quella abbiamo il sentimento immediato. Per mezzo del quale l'uomo è legato con gli altri in un vincolo indissolubile. All'*ipse solus* di Cartesio si sostituisce il rapporto dell'*ego* e dell'*alter*, che è dato immediatamente in fuori da qualsiasi processo dialettico. dimostrativo.

La ragione acquista in Jacobi un nuovo significato, poichè egli la distingue dall'intelletto, il cui compito è di tradurre in forma logica le rivelazioni del sentimento. La ragione non è facoltà discorsiva, ma intuitiva; è l'organo della realtà soprasensibile, di ciò che non è appreso dai sensi, è il sentimento del divino, l'aspirazione a quell'assoluto che noi sentiamo e crediamo senza vedere. Anche Kant doveva distinguere la ragione dall'intelletto; ma per lui la ragione è l'organo delle idee, della realtà intelligibile, trascendentale, mentre la ragione per Jacobi non conosce, non sa, e solo può presentire, intuire, sentire. Per la facoltà razionale così intesa l'uomo si distingue dagli altri esseri dell'universo. Non continuità tra natura e spirito, ma netta, profonda separazione. Contro il naturalismo dell'Herder, Jacobi afferma che l'uomo « è cittadino di due diversi meravigliosi mondi interferenti: uno visibile e uno invisibile, uno sensibile e uno ultrasensibile. L'uomo ha perciò una coscienza; egli sente di esser posto nel centro tra il sensibile e l'ultrasensibile, il naturale e il soprannaturale. Da un lato si sa suddito della natura, dall'altro sente di dominarla. Ciò che lo solleva sulla natura, le sue facoltà più nobili e migliori egli chiama ragione » (1). Ragione in tal senso è libertà, spontanea elevazione del soggetto al mondo del sovrasensibile, non è facoltà di scelta, ma energia creatrice. Questa inesprimibile individualità che dall'intimità irrazionale del sentimento trae vita e valore in pieno contrasto col meccanismo naturale, con lo spirito raziocinante è il concetto che Jacobi trasmetteva all'Humboldt unitamente alla profonda aspirazione verso l'invisibile.

---

(1) Dalla Magnino cit. in *Gior. critico* ecc. 1931, p. 393.

4. — Nel 1788 l'Humboldt era definitivamente orientato verso i filosofi della vita contro il razionalismo illuminista. Non già ch'egli se ne dichiarasse seguace; ma ne subìva il fascino. Sentiva che essi avevano aperto un'era nuova per la determinazione concreta del concetto di individualità. Herder aveva studiato l'uomo in rapporto alla natura esterna e nel divenire storico dell'umanità. Jacobi aveva rivelato l'uomo nell'intimità della coscienza. Ma l'ingegno dell'Humboldt non era tale da acquetarsi a posizioni di pensiero acquisite; non poteva sfuggirgli il difetto fondamentale della nuova filosofia del sentimento, che sacrificava, per amore del concreto, del soggettivo, la oggettività e l'universalità della conoscenza. Egli poteva ben trovarsi d'accordo con gli irrazionalisti nel combattere le pretese della ragione di tutto sapere, di tutto dimostrare, ma non poteva consentire con quelli che accoglievano le verità della ragione negando al tempo stesso alla ragione la capacità di dimostrarle. « Essi non vogliono ragionare, scriveva; essi vogliono credere: non vogliono pensare, ma sentire ». Era la via aperta al misticismo, al soggettivismo teoretico e morale. Fin da quest'epoca l'Humboldt ebbe il presentimento che la soluzione del problema dell'individualità doveva ricercarsi non nelle posizioni estreme dell'irrazionalismo e del razionalismo leibniziano, ma nel superamento del dualismo tra natura e spirito, tra meccanismo e idea, tra felicità e dovere. Fin da quest'epoca l'Humboldt ebbe la coscienza della loro profonda armonia e unità. I filosofi della vita destarono il suo genio speculativo, ma il suo temperamento non era quello di un sognatore, di un romantico che sacrifica al sentimento le esigenze della scienza. In lui si affermò in forma sempre più chiara l'esigenza di conciliare la ragione con la vita, di trascendere questa nell'idea, la natura nel pensiero riflesso.

Si comprende dopo ciò l'interesse col quale l'Humboldt dovette accostarsi alla filosofia di Kant. Non a caso la prima lettura delle sue opere coincide colla conoscenza personale da lui fatta con Jacobi nel 1788 (1). Entrambi erano in contrasto con la filosofia dominante, entrambi erano per la derivazione della filosofia dall'attività del soggetto; entrambi soddisfacevano il suo profondo sentimento della personalità. Kant doveva attrarlo per particolari ragioni teoretiche e pratiche. Non potè sfuggirgli

(1) Cfr. E Spranger, W. v. *Humboldt und Kant*, in *Kant-Studien* Bd. XIII, 1908 p. 65-67. Sulla scorta dell'epistolario lo Spranger ha potuto stabilire che H. lesse tre volte in anni diversi le opere di Kant. La prima volta nel 1788 a Francoforte; la seconda nell'estate del 1791 dopo il suo allontanamento dal servizio di Stato. In una lettera al Jacobi del 22 agosto 1791 scrisse che aveva di nuovo intrapreso lo studio di Kant. E' di quest'epoca il saggio sui *Limiti dell'attività dello Stato*, che lo Sp. riferisce alla influenza di Kant (ivi p. 66). La terza lettura cade nell'autunno del 1793. In una lettera del 27 ottobre egli scrive al kantiano fanatico Körner di aver riletto tutti gli scritti di Kant da principio alla fine. « Tali studi, scrive, sono in materia filosofica quello che è il *Corpus juris* in materia giuridica ». E aggiunge che i dubbi già nutriti intorno alla *Critica della ragion pura* e alle due opere morali sono scomparsi. Ma già in quest'epoca il problema estetico comincia a preoccupare l'H. sotto l'influenza predominante della *Critica del giudizio*.

che Kant iniziava un'era nuova nella storia del razionalismo moderno, superando quella fase di esso in cui la ragione credevasi in possesso di verità assolute intorno all'intima struttura del reale, così da poter derivare da esse nuove verità senza ricorso all'esperienza. Perciò l'Humboldt afferrò subito il valore della distinzione kantiana tra esigenza gnoseologica e metafisica. La metafisica delle scuole scambiava il nesso logico delle idee con il nesso reale, identificava la conoscenza concettuale con la realtà metafisica Questa per Kant ha valore per sè non condizionato alla conoscenza. La quale ha il suo campo limitato alle rappresentazioni fenomeniche dell'esperienza. L'Humboldt nella distinzione tra scienza e metafisica vide appagate ad un tempo le esigenze dell'intelletto e quelle della coscienza. All'inlelletto era preclusa la conoscenza della realtà metafisica, ma era riconosciuta un'attività costitutiva nel dominio dell'esperienza. Con ciò erano salve le ragioni della scienza positiva, al cui sviluppo l'Humboldt doveva portare contributi preziosi.

Osserva giustamente lo Spranger che l'Humboldt applicò il metodo critico a campi trascurati da Kant e fino allora inesplorati. E' noto che il senso speculativo di Kant fu destato dall'esigenza di salvare la realtà del mondo esterno dallo scetticismo e relativismo fenomenistico del Berkeley e dell'Hume, per cui la sua dottrina gnoseologica risente di questa unilaterale visione. Non altrimenti si spiega il suo atteggiamento rispetto all'esperienza psicologica, ai fatti del mondo sociale, da lui sottratti al meccanismo causale. Questa esclusione della psicologia e delle scienze storiche e morali dalla considerazione scientifica doveva apparire ingiustificata all'Humboldt, e tutti i suoi sforzi dovevano in seguito mirare a intendere secondo le categorie kantiane i fatti della vita interna, della storia, del mondo morale, ad elevare il loro studio a dignità scientifica (1).

Non può neppure revocarsi in dubbio il fascino esercitato sull'Humboldt dalla dottrina kantiana del dovere. Il soggettivismo teoretico e morale non doveva per lui risolversi nella negazione dell'oggettività del vero e del bene. Con la sua dottrina delle categorie Kant aveva elevato l'esperienza soggettiva a verità oggettiva: colla dottrina del dovere egli sottraeva la morale all'arbitrio del sentimento, all'empirismo della felicità. Il momento normativo, teleologico dell'operare, Humboldt accolse da Kant contro il naturalismo sociale di Herder, il soggettivismo etico di Jacobi.

Malgrado le innegabili influenze non può senza equivoco parlarsi di un Humboldt kantiano. Sotto questa luce fu presentato dai primi autorevoli interpreti del suo pensiero, dall'Haym che considera l'opera sua come un « platonisierte Kantianismus », dallo Steinthal che la intende come un « kantisierte Spinozismus ». Lo Spranger parla addirittura di un periodo

(1) Ciò fece l'Humboldt dapprima nel « Plan einer vergleichenden Anthropologie » (1795); principalmente nello scritto: « Das 18. Jahrhundert » (1797).

kantiano nella vita dell'Humboldt e lo fa corrispondere al decennio 1789-98. Verso il 1790 l'Humboldt avrebbe abbandonato l'indirizzo fino allora seguito del Mendelsohn, del Jacobi per abbracciare il criticismo kantiano. Secondo lo Spranger lo stesso *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato* del 1792 sarebbe stato scritto nello spirito della morale kantiana. Tutto nel *Saggio* tende secondo lui ad esaltare le energie originarie dell'uomo, a sottrarre l'interiorità al meccanismo dello Stato. Alla cui attività è posto un limite a sicura difesa dei diritti dell'uomo, della dignità della persona umana nel senso proclamato dal Rousseau e da Kant.

L'interpretazione kantiana contrasta coll'opera e colla personalità dell'Humboldt. Il quale accolse il kantismo nei limiti in cui esso poteva integrare il nuovo movimento degli spiriti provocato dall'Herder e da Jacobi. Non si deve dimenticare che da questi prima e più che da Kant l'Humboldt trasse impulso alla speculazione e tutti i suoi sforzi furono diretti a intendere l'ideale illuminista dell'umanità in rapporto al moto di pensiero da quelli provocato. Il significato della speculazione kantiana non poteva essere quello dell'Humboldt. Il quale tendeva a riavvicinare natura e spirito, senso e ragione, sensibile e sovrasensibile, non a contrapporli. Sul dualismo del fenomenico e del noumenico non poteva per l'Humboldt intendersi nè l'uomo, nè la storia, non era possibile l'educazione dell'uomo, diveniva incomprensibile il rapporto della realtà empirica con l'universalità dell'idea, della esperienza con la ragione. Humboldt aveva imparato da Jacobi a riconoscere nel sentimento una fonte viva e reale di conoscenza. L'immediatezza del sentimento non è necessariamente in contrasto con l'oggettività del vero. I diritti dell'intuizione, della coscienza immediata, non dovevano per l'Humboldt sacrificarsi all'esigenza dell'oggettività del sapere. Nè basta ad attenuare il distacco l'affermazione dello Spranger secondo cui nel riconoscimento dei diritti della soggettività l'Humboldt avrebbe sviluppato germi contenuti nella *Critica del giudizio*, mentre ben più diretta ed efficace deve considerarsi l'influenza del Jacobi.

Anche piu profondo è il distacco da Kant nel dominio etico, nel quale gli sforzi dell'Humboldt furono diretti a conciliare la morale del sentimento con quella del dovere, a superare la solitudine e austerità morale di Kant per intendere l'uomo in rapporto co' suoi simili e con la realtà universale. L'uomo dell'Humboldt è un essere intermedio tra la natura e lo spirito (*Mittelwesen*); ed è un prodotto storico e psicologico, nel quale libertà e necessità concorrono.

Lo studio di Kant allontanò definitivamente l'Humboldt dall'Illuminismo e nel tempo stesso gli permise di correggere l'irrazionalismo preromantico nelle sue intemperanze e unilateralità, avvicinandolo alle correnti di pensiero post-kantiano. Di ciò abbiamo chiara conferma ne' suoi scritti politici di quest'epoca.

5. — Il pensiero politico dell'Humboldt si formò e si svolse in stretto rapporto colla sua coscienza filosofica. Come questa, così quello non si tradusse in opera sistematica, definitiva, ma si affermò in saggi rivelatori. A formarlo contribuirono certamente circostanze occasionali, esperienze di vita, l'impulso degli avvenimenti storici (1). Decisivi furono i fattori personali, lo spirito di osservazione, le discussioni e meditazioni sui problemi del tempo, dominate dalla fondamentale esigenza spirituale di ravvicinare i fatti alle idee. La più grande libertà, indipendenza, originalità di giudizio caratterizzano il pensiero politico dell'Humboldt. Perciò non può intendersi interamente alla luce dell'universalismo e del nazionalismo politico dell'epoca. Non già che tali direzioni egli non avvertisse, ma il suo universalismo e il suo nazionalismo prendono in lui significato speciale e non vanno dissociati dal motivo fondamentale della sua speculazione politica che è il valore assoluto della individualità singola e collettiva.

La rivoluzione francese fu il grande avvenimento che destò il genio politico dell'Humboldt e determinò la prima formulazione del suo pensiero. A lui toccò in sorte di trovarsi a Parigi nei primi mesi della rivoluzione, di assistere alla presa della Bastiglia, alla rinunzia del 4 agosto. Egli potè osservare da vicino lo svolgersi degli avvenimenti con mente serena, senza cedere all'entusiasmo dei più, ma anche senza partecipare ai timori infondati e interessati di molti. In lui era vivo il desiderio di apprendere, di rendersi conto dei fatti per intenderli nelle loro ragioni intime, spirituali. Ritornato a Berlino con largo corredo di osservazioni dirette, l'Humboldt prese parte attiva alle discussioni che gli avvenimenti di Francia suscitavano negli ambienti intellettuali e nei circoli politici. Tra gli entusiasti v'era Federico Gentz che doveva in seguito divenire critico severo della rivoluzione (2). A lui l'Humboldt indirizzava il suo primo saggio politico suggerito dalla costituzione francese del 1791 (3). Il saggio è un documento prezioso per valutare il grado di maturità politica raggiunto dall'Humboldt, nonchè la sua superiorità rispetto ai molti (Burke, Gentz, Fichte, Kant) che negli stessi anni espressero giudizi sulla rivoluzione (4).

---

(1) Lo stretto rapporto tra i fatti della vita e il pensiero politico dell'Humboldt fu posto in rilievo dal Kahler nella intr. alla scelta de' suoi scritti politici. (*W. von H Eine Auswahl aus seinen polit. Schriften*, Berlin, 1922). « Die Beziehung W. von Humboldt und der Staat weniger ein systematisches als ein biographisches Problem enthält und nach biograpyscher Darstellung verlangt » (p. 9).

(2) Sui rapporti tra l'Humboldt e il Gentz ha dato interessanti notizie il Wittichen che pubblicò la loro corrispondenza in quattro volumi (Monaco, 1909, e segg.).

(3) Cfr. KAEHLER, *W. v. Humboldt u. der Staat*, München, 1927, p. 128. *Il saggio sulla Costituzione dello Stato* fu scritto nell'agosto del 1791 e pubblicato nella *Berlinische Monatsschrift* del gennaio 1792. Abbiamo presente l'ultima edizione del 1922 contenuta nella cit. raccolta degli scritti politici dell'H. per cura del Kaehler.

(4) Il Gooch (in: *Germany and the French Revolution*, London, 1920 p. 108) afferma che l'H. con questo saggio inizia la serie degli scrittori politici di quest'epoca e anticipa le idee della scuola storica del diritto.

L'Humboldt aveva piena coscienza di seguire nella valutazione della rivoluzione francese una via sua propria, in contrasto con quella prevalente nella pubblicistica dell'epoca, tanto da parere, com'egli stesso scrisse, paradossale. Egli lamenta nei giudizi correnti sulla rivoluzione la scarsa conoscenza dei fatti, i sentimenti interessati, le paure infondate, le critiche rivolte al particolare. E rilevò l'errore di giudicare dei grandi avvenimenti storici con considerazioni etiche, in rapporto a pensieri e finalità astratte e generali.

L'Humboldt colse nel grande dramma della rivoluzione quello che costituiva l'avvenimento nuovo in rapporto al quale dovevano valutarsi tutte le altre manifestazioni. Tale avvenimento era la formazione dello Stato, o meglio la creazione di un sistema politico nuovo rispondente alle esigenze della coscienza razionale, illuminata, moderna. « L'Assemblea nazionale costituente, scrive nel *Saggio* del '91, ha intrapreso la costruzione di uno Stato interamente nuovo secondo puri principii razionali » (ediz. cit., p. 3). Così posto il problema della rivoluzione, sorge per H. spontanea la domanda: è possibile l'attuazione di un tale disegno? E se possibile può considerarsi durevole? La risposta dell'Humboldt è pronta e sicura: « Non ha alcuna possibilità di successo una costituzione costruita secondo un piano prestabilito dalla ragione, anche se realizzata ». L'evidenza di questo principio è tale per l'Humboldt che egli non dubita elevarlo a principio generale dell'operare. E a rendere la dimostrazione della sua tesi anche più efficace, l'Humboldt presuppone non solo che l'assemblea legislativa francese abbia veramente voluto costruire una costituzione secondo i dettami della vera ragione, ma l'abbia realmente costruita e col proposito di adattarla, per quanto era possibile e senza pregiudizio dei principî, alle particolari condizioni della Francia. Malgrado ciò essa deve considerarsi non vitale e destinata a certa morte.

Il nerbo della dimostrazione dell'Humboldt è il seguente. La Francia ha inteso sostituire ad un sistema politico assoluto, avente per iscopo di servire ai fini, all'ambizione di un solo, un sistema politico destinato a garantire la libertà, la sicurezza, la felicità di ognuno. Se ciò è, non si vede il vincolo che unisce i due sistemi politici opposti, nè si vede chi abbia capacità e forza di operare il passaggio, malgrado ogni più esatta conoscenza del presente, ogni più prudente valutazione dell'avvenire.

L'Humboldt si sforza qui di porre il criterio di conoscenza dei fatti storici, nonchè di segnare i limiti e le condizioni dell'operare politico. L'originalità delle idee espresse dà al *Saggio* del '91 valore programmatico. La ragione mediante le sue idee non ci fa conoscere che parzialmente e imperfettamente il particolare che è oggetto di esperienza. Le idee sono astratte e generiche; i fatti di esperienza sono concreti, individuali. Nella storia troviamo sentimenti, tendenze, azioni particolari, e il complesso meccani-

smo delle forze individuali si afferma e si svolge in fuori da qualsiasi intervento della ragione per leggi intrinseche a noi ignote o imperfettamente note. La ragione è forza tra le forze operanti in natura; essa non crea quest'ultime, ma può contrastarle, elaborarle, modificarle, guidarle.

La posizione gnoseologica dell'Humboldt quale appare dal *Saggio* del '91 si distingue da quella del Kant sotto un duplice punto di vista. Anche per Humboldt la conoscenza è sintesi di fatti e di idee; ma per lui l'esperienza non è solo elaborazione intellettiva, nè trae dal soggetto le leggi del suo esistere. D'altra parte la ragione non ha solo valore formale, ma ha funzione attiva e creativa dell'esperienza. La sintesi gnoseologica si afferma tra natura e spirito. Il distacco da Kant già si rivela profondo, poichè nell'Humboldt si prepara la compenetrazione, che non è ancora identità, della natura e dello spirito.

Il corso storico si rivela fin da quest'epoca all'Humboldt come un processo dialettico di azione e di reazione. Di questo processo la lotta tra le forze individualizzanti e la ragione costituisce la forma esteriore, la condizione di vita e di progresso. Attraverso la lotta si stabilisce il vincolo che unisce il vecchio col nuovo, il passato col futuro. Le istituzioni traggono forza e vitalità non dall'essere razionali, ma dal loro inserirsi nel processo storico. Perciò l'Humboldt potè affermare (p. 4) che hanno possibilità di vita solo le costituzioni che sorgono dal contrasto tra le forze attualmente operanti e la ragione. « Questa può bene foggiare la materia esistente, non ha la forza di crearne di nuova. Tale forza è insita nella natura delle cose e queste operano destate e dirette dalla ragione. Le costituzioni non si lasciano innestare sugli uomini, come i germogli sugli alberi. Dove *tempo* e *natura* non hanno predisposto il terreno, è come attaccare fiori con fili. Il primo sole di mezzogiorno li abbatte » (p. 5).

Una costituzione concepita sistematicamente e secondo puri principii di ragione non può mai trovare *il tempo e la natura favorevoli*. E ciò perchè la ragione tende ne' suoi risultati all'unità, all'uniformità, all'armonia di tutte le forze; essa esige la loro perfezione, la loro stabilità, la loro coesistenza secondo norme di assoluta giustizia; sopratutto essa mira ad estendere il più possibile le forze in ogni campo e direzione. Ben diverso è il destino dell'umanità espresso nel corso storico; esso tende a ciò che è unilaterale, esclusivo, singolare. I prodotti della storia rifuggono dalla uniformità astratta, quantitativa per rivelarsi in ogni momento qualitativamente diversi, in forma e direzione determinata. Il ripetersi degli stessi atti nella stessa forma e direzione genera la consuetudine; da questa sorge il carattere in cui la realtà storica e umana si afferma nella forma più alta e perfetta.

Per quanto l'azione del singolo possa essere modificata e trasformata dal rapporto in cui essa si trova con l'azione degli altri, non è possibile

distruggere le caratteristiche e le differenze individuali. Nell'uomo la coltura può svolgersi a detrimento del carattere, e ciò che è tolto a questo va perduto per le forze produttive della realtà storica. Per quanto lo sviluppo della coltura e l'affermarsi della individualità siano tra loro in rapporto inverso, il saggio « non segue interamente nè l'una, nè l'altra, poichè ambedue gli sono troppo care perchè egli possa sacrificare questa a quella » (p. 6). L'individualità si conosce immergendosi nel passato, nel rivivere questo nel presente, non isolandosi, ma contemplandosi nella vita del tutto. Anche l'uomo più perfetto finchè è considerato in un dato momento del tempo «è un bel fiore, ma anche solo un fiore. Solo la memoria può intrecciare la ghirlanda che unisce il passato col presente ».

Senonchè il problema politico della costituzione si presenta all'Humboldt come un aspetto della vita nazionale. Fin da questo suo primo saggio il concetto di nazione si rivela a lui autonomo, distinto dallo Stato, come il prodotto più alto e perfetto del corso storico. L'analogia dello sviluppo della nazione con quello dell'individuo è esplicitamente affermata. « Ciò che vale dei singoli vale per le intere nazioni. Essi seguono lo stesso corso. Da ciò le differenze tra l'una e l'altra nazione, e le differenze entro una stessa nazione in epoche diverse » (p. 6). La singolarità è il destino delle nazioni, la loro potenza è misurata dal grado di individualizzazione raggiunto.

Se ciò è, una nazione non potrà mai considerarsi matura ad accogliere una costituzione costruita dalla pura ragione, poichè questa è più atta a ostacolare che non a favorire la formazione delle individualità. Ciò non significa bandire la ragione dalla vita politica. « Il savio legislatore (scrive ivi l'Humboldt), dovrà rendersi esatto conto della condizione storica attuale, determinarla nella sua individualità, operare su di essa per favorirne o contrastarne le tendenze. Sulla realtà modificata opererà nuovamente e così di seguito, accontentandosi di avvicinarsi alla perfezione nei limiti del possibile ». Umanizzare gli ideali, riviverli alla fiamma viva del sentimento, attuarli con azione lenta, graduale in relazione alle energie insite nelle cose, sfruttando le occasioni, senza mai lasciarsi deviare dal fine, in ciò consiste l'attività dell'uomo di Stato. Se il mero calcolo razionale dirige l'azione, questa apparirà debole, fredda, meccanica; potrà essere ammirata, ma sara priva di individualità, di umanità e quindi di verità.

Se la nazione, come la personalità singola, è una formazione spirituale autonoma, come si giustifica lo Stato, quali le cause che lo generano, lo conservano, quali le sue finalità e i suoi limiti in rapporto a quelle realtà psicologiche e storiche che sono gli individui e le nazioni? Il problema dello Stato si affacciò all'Humboldt fin da questo primo saggio ed è notevole in esso il tentativo di riprodurre ne' suoi momenti essenziali le vicende storiche dello Stato per trarne argomento contro la pretesa di costituzioni razionali.

La necessità, il bisogno indussero dapprima gli uomini a sottoporsi all'autorità di un capo. Superato il pericolo, la tendenza naturale alla libertà non potè sempre e ovunque riaffermarsi contro la potenza del sovrano. Ciò è conforme alla natura dell'uomo che opera fuori di sè contrastando con le forze che ostacolano la sua attività, opera in se stesso svolgendo le sue naturali energie. L'unione sotto un unico volere è necessaria quando più forze contendono; ma il sentimento più alto della libertà si riafferma vigoroso quando lo scopo comune è raggiunto. Il cittadino romano che liberamente discuteva le leggi nel Foro, nel Senato, era quello stesso che offriva le spalle alla verga del centurione nel momento del pericolo. Ciò prova chiaramente che gli ordinamenti politici sorgono per cause naturali e necessarie, e non sul fondamento di un freddo calcolo razionale.

Nel Medio Evo il risorgere della barbarie determinò il dispotismo feudale. La libertà si mantenne nei contrasti tra i signori, che conquistavano la loro libertà coll'oppressione degli altri. Contro la nobiltà feudale i re cercarono l'appoggio delle città e del popolo. La vittoria dei re segnò il tramonto della classe nobiliare che se fu dapprima un male necessario, divenne poi un male superfluo. L'assolutismo regio doveva favorire indirettamente il riaffermarsi della libertà. L'oppressione diretta, personale dei nobili fece luogo all'oppressione indiretta e lontana dei principi. Ai cui fini di potenza meglio che la servitù personale dei sudditi giovava la loro ricchezza. La politica dell'assolutismo fu tutta rivolta a favorire l'industria, l'attività economica dei sudditi per aumentare la possibilità della pressione tributaria. Era una politica pericolosa che favoriva la libertà e poneva i germi della ribellione. A scongiurare la quale venne opportuna la dottrina politica dell'Illuminismo col suo principio che il governo sorge per il bene e la felicità della nazione. Era questa la forma peggiore di dispotismo che dava l'illusione della libertà, nell'atto stesso che ne inaridiva le fonti.

Senonchè dall'eccesso stesso del male scaturì il rimedio e questo fu rappresentato dal progresso delle conoscenze, dal sentimento sempre più vivo e diffuso dei diritti e della dignità dell'uomo, sopratutto dal complicarsi e meccanizzarsi degli ordinamenti politici. Era naturale che in Francia, dove più acuto si manifestò il contrasto tra la scienza e la politica illuministica, scoppiasse la rivoluzione e si inaugurasse il nuovo ordine politico informato ai principii della ragione astratta e della libertà formale, piena, illimitata. L'umanità caduta nell'estremo del dispotismo, cercò la salvezza nell'estremo del razionalismo politico. Ma la storia insegna che un ordinamento politico razionale non ha probabilità di successo.

Non per ciò l'Humboldt disconosceva i benefici effetti della rivoluzione. Il suo valore storico più che dai principii razionali derivava dal grado in cui tali principii potevano influire sulla realtà storica modificandola e trasformandola secondo le esigenze ideali maturate nella coscienza dei

popoli. Tali benefici effetti possono valutarsi a distanza di tempo e di luogo. « La rivoluzione rischiarerà nuovamente le idee, ridesterà di nuovo ogni virtù attiva, e i suoi benefici effetti si estenderanno assai oltre i confini della Francia » (id. p. 16).

Ogni avvenimento storico anche se può apparire irrazionale, inutile, dannoso, nasconde in sè germi di futuri progressi. Si pensi (osserva l'Humboldt, id. p. 9) agli ordini religiosi, al regime feudale in rapporto ai fini di coltura, di libertà che essi contribuirono a far raggiungere. Ciò che in un'epoca ha valore secondario e quasi trascurabile, in un'epoca successiva acquista importanza di primo grado. E come della storia, così dell'uomo nelle diverse età della vita, ognuna delle quali lo contiene intero, ma solo in un particolare aspetto. La realtà considerata nei suoi singoli momenti è parziale, astratta; solo se veduta nel suo insieme, nel nesso che la unisce al passato e al futuro, essa è vera e completa. Ciò significa che le situazioni storiche, le azioni, sia degli individui, sia delle collettività hanno valore relativo e non assoluto, non sono mai definitive, ma rientrano in un processo formativo; perciò non devono valutarsi dai risultati transitori, ma dalle forze costanti che le producono e che si generano incessantemente dal seno del corso storico.

Il *Saggio* del '91 era un programma di vita e di studio. Duplice il criterio metodologico in esso seguito: il criterio storico elevato a criterio di valutazione dei fatti politici; l'idea di libertà, di umanità elevata a fine delle istituzioni, nella loro graduale realizzazione storica. Perciò l'Humboldt poteva ammirare la rivoluzione non per i propositi di ricostruzione razionale dei rapporti politici, non per lo spirito egualitario, democratico che la informava, ma per gli sforzi eroici di tutto un popolo per realizzare una più alta e umana condizione di vita.

Nel *Saggio* del '91 prendeva rilievo la tendenza a far dell'uomo, nella sua individualità psicologica e storica, il fattore del progresso politico. L'ideale dell'Illuminismo non era rinnegato, ma per la sua attuazione più non si invocava lo Stato, ma le vive, profonde energie operanti nell'individuo e nella storia. Era il distacco definitivo dell'Humboldt dalle dominanti correnti di pensiero politico. All'uomo astratto degli empiristi e dei razionalisti l'Humboldt sostituiva le forze conscie e inconscie operanti nell'individuo e nella storia. Alla volontà generale del Rousseau, unità di voleri astrattamente uguali, l'Humboldt sostituiva la vita ben altrimenti varia e complessa della nazione. Allo Stato kantiano organo della ragion pratica giuridica, unione di individui sotto le leggi del diritto, l'Humbolt sostituiva il concetto dello Stato come organo di difesa, di sicurezza della vita individuale e collettiva. La necessità dello Stato è storica, non razionale e non conta se storicamente esso ha servito più spesso agli interessi dei governanti che non alla libertà dei governati. Nel contrasto tra autorità e libertà, tra

la forza estrinseca dello Stato e le forze intrinseche all'individuo e alla nazione, vide l'Humboldt l'essenza della vita politica. Ma già in questo primo saggio possiamo rilevare la tendenza antistatale, perchè se lo Stato appare all'Humboldt una necessità storica, esso gli appare ancora una realtà priva di valore etico. Lo Stato non riassume in sè tutte le forze dell'individuo e della nazione: esso è esterno a quello e a questa; è un meccanismo che non ha in sè il principio della vita, così che la sua attività è meglio diretta a contenere la libertà che non a favorirla.

6. — Il saggio sui *Limiti dell'azione dello Stato* segue di pochi mesi la lettera al Gentz sulla costituzione francese (1). Il rapporto tra i due saggi fu variamente interpretato. Lo Spranger crede che il secondo sia stato ispirato da Kant, altri parlano d'un arresto di sviluppo ideologico, di un regresso rispetto al saggio del '91. Per noi il saggio del '92 è lo sviluppo logico del saggio anteriore: solo troviamo in esso accentuato un atteggia-

---

(1) Il saggio sui *Limiti dell'azione dello Stato* fu portato a compimento nella primavera del 1792 a Erfurt ove l'H. erasi recato dalla casa di campagna di Burgörner nel febbraio presso i parenti della moglie Carolina di Dacheröden, figlia di un magistrato della città. Il saggio trae origine da una lunga lettera dell'H. al Gentz in data 9 gennaio 1792. A svolgerlo e a portarlo a termine lo indusse Carlo v. Dalberg, coadiutore in Erfurt del principe elettore di Magonza. I capi 1-6, 8, 15 sono in gran parte ricavati dalla lettera al Gentz. Il contenuto essenziale del c. 7 è derivato dalla prima parte del saggio anteriore « Ueber Religion », mentre la seconda parte di quest'ultimo fu rifusa e rielaborata nel capo 8. Il Leitzman presume in base all'epistolario che anche i capi 9-14 ebbero una anteriore elaborazione. (Cfr. *Spranger, W. v. H. und die Humanitätsidee,* 2ª unverändert Aufl. Berlin, 1928, p. 51, nota). Da lettera del 1° giugno al Forster risulta che il saggio era finito da qualche settimana. Fu inviata per la pubblicazione copia del ms. al Biester, direttore della *Berlinische Monatsschrift* e poi altra copia allo Schiller. Le trattative con gli editori furono lunghe e difficili. Dopo il rifiuto del Vieweg di Berlino, l'H. si rivolse per mezzo dello Schiller al Göschen di Lipsia. Ma quando per opera dello Schiller le difficoltà sembravano superate, l'Humboldt, col pretesto di rimaneggiare il saggio, lo ritirò rinunciando alla pubblicazione immediata. Ciò risulta da lettera 18 genn. 1793 allo Schiller. L'Humboldt non doveva più pensare a pubblicarlo. Delle due copie manoscritte del saggio, quella inviata al Biester andò perduta. Da essa il Biester trasse materia per tre articoli pubblicati nella sua Rivista negli ultimi tre fascicoli del 1792. Essi corrispondono ai capi V (cura dello Stato per la sicurezza esterna), VI (cura dello Stato per la sicurezza e per l'educazione dei cittadini), VIII (del miglioramento dei costumi mediante l'azione dello Stato). Lo Schiller nel restituire all'Humboldt la copia ms. che teneva presso di sè, trattenne verosimilmente sei fogli il cui contenuto apparve nel fasc. V della sua Rivista *Thalia*. Essi corrispondono al capo II del saggio (l'uomo considerato come individuo) e alla prima parte del III (cura dello Stato per il bene positivo dell'individuo). Questa opera ms. mancante di sei fogli fu ritrovata nel 1850 a Ottmachau nella Slesia nel castello che la gratitudine nazionale aveva donato all'Humboldt. Tale copia integrata con le parti pubblicate nella *Thalia* vide la luce in Breslau, presso l'editore Trewndt, per cura di Edoardo Cauer che l'arricchì di una introduzione illustrativa. L'edizione presenta due lacune in conseguenza della perdita dei sei fogli sopra ricordati: l'una è di poche linee alla fine del capo I, l'altra di almeno due pagine tra la prima e la seconda parte del cap. III. Ricordiamo di quest'opera dell'H. le due traduzioni francesi del Marrast (Paris, 1865) e del Chrétien (Paris, 1867). Quest'ultima non sempre esatta è preceduta da un ampio studio sull'a. che integra quello di Challemel-Lacour (*La philosophie individualiste. Etude sur G. de H.*, Paris, 1864). In Italia l'opera dell'H. fu integralmente tradotta nella *Biblioteca di Scienze Politiche* diretta da A. Brunialti, Torino, U.T.E.T., 1891, vol. VII. Una traduzione non aderente al testo con lacune, notevolmente abbreviata nella parte speciale (c. X-XV) ha dato G. Perticone, Torino, Paravia, 1929.

mento di spirito che nella lettera del Gentz è solo accennato. Tale lettera fu la causa estrinseca del nuovo saggio. Sappiamo che nei primi mesi del 1792 l'Humboldt, trovandosi a Erfurt, discusse il contenuto di quella lettera con Carlo v. Dalberg, rappresentante del principe elettore di Magonza in quella città. Il Dalberg personificava l'ideale illuminista fino al fanatismo. La sua fiducia nello Stato per la felicità e il progresso intellettuale e morale dei cittadini era illimitata. Sempre viva e presente era in lui l'idea leibniziana secondo cui i germi del vero, del bene sono sepolti nell'animo dell'uomo e solo coll'azione esterna possono risvegliarsi e svolgersi. Religione e legislazione erano pertanto le istituzioni fondamentali per l'educazione della umanità e nessun limite doveva porsi al riguardo all'azione dello Stato e della Chiesa. Nella sua vanità di succedere all'elettore di Magonza, il Dalberg discutendo coll'Humboldt affacciava progetti di riforma e di azione politica destinati a rigenerare il popolo, a scongiurare il pericolo della rivoluzione.

Contro queste idee, contro questa mentalità era insorto l'Humboldt nella lettera al Gentz. Qui egli aveva anticipato idee e tendenze che erano in acuto contrasto collo spirito diffuso e dominante in Germania, la patria di Leibniz e di Federico II, l'uno teorico, l'altro interprete dell'illuminismo politico. Non aveva l'Humboldt nel saggio del '91 sostenuto che il governo illuminato si risolveva nel dispotismo più oppressivo (der ärgste und drükkende Despotismus), che in politica i risultati sono nulla, mentre le forze che li producono sono tutto, che lo Stato non crea le forze operanti nella storia e nel difenderle e garantirle consiste la sua funzione e il suo limite? Questi stessi motivi trovano nel saggio del '92 ampio, organico sviluppo.

Il problema dello Stato in quei momenti di profondi rivolgimenti storici era il problema assillante. Il vecchio Stato illuminista tedesco minato nelle sue basi teoriche dalla critica kantiana, dalle correnti romantiche, mostravasi sempre meno adatto a soddisfare le aspirazioni liberali: d'altra parte queste si affermavano colla rivoluzione francese in forme e costituzioni politiche astratte che l'Humboldt non approvava. Tra gli entusiasti della rivoluzione, come il Gentz e il Forster, e i fanatici dell'illuminismo politico, come il Dalberg, l'Humboldt seguì via propria ed intuì la soluzione destinata a prevalere. Contro i primi difese le esigenze della individualità concreta, contro i secondi richiamò lo Stato a quei fini di sicurezza che ne avevano costituito la giustificazione storica. L'origine e la natura polemica del saggio portarono l'Humboldt ad accentuare la critica dello Stato illuminista, a esaltare il suo ideale di individualità. Ciò può spiegare quanto di eccessivo e di contingente presenta la dimostrazione della duplice tesi.

Che la tesi dei limiti dell'attività dello Stato a vantaggio dell'individuo fosse matura nella mente dell'Humboldt assai prima della discussione col Dalberg, lo dimostrano le notizie che oggi possiamo avere intorno ai suoi

studi giovanili. Nel 1786 quando frequentava a Berlino il corso privato di diritto naturale del consigliere camerale Klein, le sue idee politiche si svolgevano ancora interamente nella sfera dell'illuminismo (1). Ma già nel 1789, dopo gli studi compiuti a Gottinga, un dialogo col suo maestro Dohm della scuola illuminista rivela che entrambi convenivano nel limitare l'attività dello Stato alla « sfera della sicurezza » e ciò non per amore di una libertà astratta, ma per lo scopo chiaramente espresso di fare « il bene dell'uomo » (2). Con ciò il punto di vista illuministico non poteva dirsi ancora superato, poichè era caratteristica dell'illuminismo elevare « il bene dell'uomo » a fine dello Stato (3). Il dialogo dell'89 è solo un momento di transizione nel pensiero dell'Humboldt. Il quale se aveva accolto il principio della sicurezza, non aveva ancora chiaro il rapporto tra lo Stato e l'individuo. Solo nei due saggi del '91 e del '92, per l'influenza del Kant e della rivoluzione, il problema della individualità concreta e non astratta, collettiva e non solo singola si affermò come il problema centrale nella sua speculazione.

Più che lo Stato e la sua attività il saggio del '92 sembra avere per oggetto l'uomo (« der interessante Mensch ») e la sua formazione spirituale. L'Humboldt stesso scriveva in tal senso all'amico Forster poche settimane dopo di aver portato a termine il saggio (4). « Il riguardo all'uomo come a termine ultimo è il principio ispiratore dell'opera. Il più alto e armonioso sviluppo di tutte le energie umane rispetto al tutto fu lo scopo che ho avuto sempre presente e l'unico punto di vista sotto il quale ho trattato l'intera materia. La prosperità di un paese non è creazione dello Stato, ma sorge destando con la libertà le forze e le energie degli uomini. L'attività dello Stato deve con maggior vantaggio rivolgersi a creare le più diverse situazioni che permettano all'uomo di svolgere la sua individualità. La più vantaggiosa situazione per il cittadino nello Stato deriva dall'essere egli legato dal maggior numero possibile di rapporti a' suoi cittadini, e dall'essere il meno possibile inceppato dal governo. Poichè l'uomo isolato può svilupparsi tanto poco quanto l'uomo vincolato nella sua libertà (5). Solo per la sicurezza s'impone

---

(1) Ciò risulta dalle esercitazioni scolastiche che risalgono a quest'epoca. Cfr. KAEHLER W. *Humboldt u. der Staat* cit. p. 135-136

(2) Il dialogo è riportato nel diario dell'Humboldt. Cfr. *Tagebücher* pubblicato dal Leitzmann in due volt. Berlin, 1916-18, I, p. 90.

(3) Se a questo si riduce il saggio del 1792, si dovrebbe giudicarlo col Kaehler scritto nello spirito dell'illuminismo e, per il metodo, in regresso rispetto al saggio anteriore. Lo stesso Kaehler è poi costretto a riconoscere che in molte parti, ad es. nel c. V, il saggio del 1792 è in contrasto con lo spirito dell'illuminismo. Cfr. KAEHLER *Einl.* cit. alla raccolta degli scritti dell'Humboldt, p. 19-20

(4) La lettera è del 1 giugno 1792, e si può leggere nel Kaehler, *W. v. Humboldt u. d. Staat* cit. p. 136-137.

(5) Questo stesso pensiero aveva l'Humboldt espresso nel suo Diario fin dal 1789: « Ogni uomo esiste propriamente per sè: lo sviluppo dell'individuo per l'individuo, secondo le for-

l'intervento dello Stato. Tutte le altre cose l'uomo produce da sè, ogni bene egli acquista da solo, ogni male evita o da solo o associato in libere unioni. Ma la conservazione della sicurezza è compito dello Stato, poichè generandosi da ogni lotta sempre nuove lotte, si rende necessario un potere sovrano irresistibile ed è questo il carattere proprio dello Stato ».

Il contenuto di questa lettera al Forster permette di valutare il profondo mutamento di pensiero dell'Humboldt rispetto al 1786. Da una sovravalutazione della funzione educativa dello Stato, era passato alla negazione di ogni suo intervento nella formazione dell'uomo.

La lettera al Forster parve la conferma esplicita dell'opinione secondo cui il saggio solo negativamente ha per oggetto il problema dello Stato, mentre nel suo significato positivo esso è celebrazione dei diritti dell'uomo, così da assorgere a espressione tipica di quell'individualismo filosofico che doveva incontrare largo favore tra gli scrittori politici liberali del secolo XIX. Il fatto stesso che l'opera fu scoperta e diffusa nel 1851 quando l'Humboldt era pressochè ignorato, sopratutto come scrittore politico, non fu estraneo a tale interpretazione. L'Humboldt fu quasi d'un colpo staccato dal suo ambiente naturale e trapiantato in un clima storico del tutto diverso. E fu per questo saggio associato ai rappresentanti dell'individualismo politico estremo, agli avversari dichiarati dello Stato, sopratutto al Mill, allo Spencer, cioè a uomini, a indirizzi i più contrastanti colla sua educazione mentale (1).

In Germania ove il culto dell'Humboldt si mantenne vivo prima e dopo la pubblicazione del saggio, prevalse la tendenza a intenderlo in contrasto con le correnti storiche e romantiche, a riferirlo alle influenze

---

ze e le attitudini che gli sono proprie deve costituire l'unico scopo di ogni umana educazione. Non sempre si può a questo scopo direttamente mirare, poichè l'educazione stessa dell'individuo implica sempre un socializzarsi, cioè il vincolo col tutto ». Cfr. *Tagebücher* cit. sotto la data 5 ott. 1789. Riportando questo passo il Kaehler osserva che con esso l'H. avrebbe mostrato di considerare la società come male necessario. Ciò deve escludersi se si pensa che per l'H. i rapporti sociali sono condizione necessaria di sviluppo intellettuale e morale dell'individuo.

(1) Come seguace della scuola costituzionale francese, discepolo del Necker, del Mirabeau fu per questo saggio celebrato l'Humboldt in Francia. Cfr. in tal senso Laboulave, *L'Etat et ses limites*, Paris, 1863. Secondo Challemel-Latour (*La philosophie* ecc. cit. p. 74) il saggio fu scritto per la Francia. Per il Chrétien (intr. alla tr. francese cit.) il saggio fu ispirato per la parte pratica dalla rivoluzione francese, per la parte speculativa da Kant. Al quale lo riconnette il Leroy-Beaulieu nell'opera: *L'Etat moderne et ses fonctions*. Paris, 1889. Secondo il Laboulaye il saggio dell'Humboldt avrebbe ispirato quello del Mill « Sulla liberta » (1859). Anche in Italia l'Humboldt fu generalmente annoverato tra i classici del liberalismo politico. In tal senso lo ricordarono ed esaltarono il Minghetti, il Luzzati, il Barzellotti. Cfr. di quest'ultimo l'intr. (p. XXVI) alla trad. it. dell'opera dello Spencer: *L'individuo e lo Stato*, Città di Castello, 1901. Il Brunialti introdusse il saggio dell'H. nel vol. VII (Serie I) della *Biblioteca delle Scienze Politiche* (Torino, 1891) accanto alle opere dei teorici dello Stato di diritto allora in grande favore (Bähr, Gneist, Leroy-Beaulieu) e lo fece seguire come appendice. al saggio sopra citato del Laboulaye. Ancora in tal senso intende il Perticone il saggio dell'Humboldt nella introd. premessa alla trad. italiana cit

kantiane (1). Con ciò si finiva per intendere il saggio come un'opera di eccezione nella produzione dell'Humboldt in contrasto non solo con i tempi, ma con quelle che dovevano rivelarsi in epoca posteriore le sue più vere e profonde preferenze politiche. In questo dissidio coi tempi e con sè stesso cercano molti la ragione non confessata della mancata pubblicazione dell'opera.

Anche recentemente il Kaehler nel rifare la storia del pensiero politico dell'Humboldt considera il saggio una deviazione rispetto al metodo e alle idee contenute nella lettera del '91 al Gentz e riafferma « l'estremo individualismo, il filosofico anarchismo che costituisce lo spirito del saggio » (2). La forma astratta in cui l'Humboldt ha espresso il suo pensiero. le affermazioni programmatiche contenute nella introduzione confermano il Kaehler in questa interpretazione. Analogamente lo Spranger sostiene che il saggio apparve allo stesso Humboldt una pura teoria filosofica in senso giusnaturalistico, come quella che riguardava una astratta assoluta possibilità non destinata a realizzarsi (3). Questa comune interpretazione del saggio del '92 non ci sembra la vera. Certamente esso non rappresenta il pensiero definitivo dell'Humboldt in materia politica, nè possono escludersi atteggiamenti mentali antiquati, concessioni ai metodi e alle dottrine dominanti. Ma come non crediamo ch'esso possa intendersi come l'espressione classica della concezione liberale e individuale dello Stato, cosi neghiamo ch'esso rientri nelle costruzioni astratte dello Stato. La sua concretezza risulta dal principio d'individualità che ne costituisce il fondamento, dalla tendenza a superare il dualismo tra individuo e Stato, tra libertà e autorità, a risolvere il problema politico indipendentemente da quello del diritto, in funzione della collettività nazionale. Tutto ciò diventa evidente da un esame delle più caratteristiche dottrine esposte nel saggio e che solo si intendono in relazione alle esigenze spirituali, alle direzioni di pensiero, ai problemi nuovi che il gran fatto della rivoluzione aveva provocato.

---

(1) Il Cauer nella introd. alla prima edizione del saggio rivela il dissidio tra la tesi individualistica in esso sostenuta e le opposte tendenze della coscienza politica tedesca. « Il nostro ideale politico, scrive, è tutt'altro di quello dell'Humboldt ». Nella sua nota monografia sull'Humboldt (W. v. H., *Lebensbild u. Charakteristik*. Berlin, 1856) l'Haym giudicando il saggio ne esalta « die stark ausgepräte Neigung für individuelle Eingenthumlichkeit, die hohe Achtung für die Freiheit und die innere Würde des Menschen... die stark hervortretende Sinnlichkeit, auf deren Spitze sich der sublimste Spiritualismus erhebt », (p. 65). Collo Spranger accentua il carattere antiromantico e kantiano del saggio.

(2) Cfr. Kaehler H., *u. d. Staat* cit., p. 138. Cfr. in tal senso anche lo *Spranger, op. cit* (1909) p. 51. Questi dopo aver rilevato che il saggio fu scritto sotto l'influenza del Rousseau, del Mirabeau, del Kant e che per il metodo seguito appartiene all'età del giusnaturalismo, afferma che esso rappresenta un regresso rispetto a quello anteriore tutto penetrato di spirito storico.

(3) Cfr. *Spranger, op. cit.*, p. 52.

7. — Lo studio del saggio sui *Limiti dell'attività dello Stato* fu fatto per lo più astrattamente colla preoccupazione di problemi e di condizioni storiche che non erano precisamente quelli dell'a. Trattandosi di uno scrittore originale come l'Humboldt l'aderenza al suo pensiero anche nell'espressione è necessaria. In lui come negli scrittori veramente grandi la ricchezza e profondità del pensiero si congiunge con la proprietà e varietà delle forme. Viva è nell'Humboldt la coscienza di trattare con metodo e vedute nuove il problema politico che gli avvenimenti politici di Francia avevano portato nel 1792 al primo piano.

Fin dalla introduzione al saggio egli rivolge la sua critica alle più note costituzioni dell'epoca, alle comuni trattazioni di diritto pubblico, le quali anzichè muovere dal problema pregiudiziale dei fini dello Stato e dei limiti della sua azione, ponevano ogni cura nel determinare la parte spettante ai singoli nel governo dello Stato, nel descrivere i vari rami della pubblica amministrazione, nel ricercare i mezzi diretti a impedire le mutue usurpazioni di diritti. Più che il problema dello Stato stava loro a cuore il problema dei diritti sovrani dell'individuo, quasi che lo Stato non avesse valore per sè e dovesse definirsi in funzione del diritto che era chiamato a difendere. Perciò al problema fondamentale dello Stato o non davano risposta o proponevano soluzioni incomplete e insufficienti.

Per l'Humboldt il problema politico verte su due oggetti fondamentali: sulla costituzione dello Stato e quindi sul rapporto tra chi governa e chi obbedisce da un lato, sulla determinazione della sfera della sua attività dall'altro lato. Dei due oggetti il vero ed essenziale è il secondo, al quale il primo serve come mezzo. Mentre i pubblicisti dell'epoca movevano dall'individuo e dai suoi fini per intendere lo Stato, l'Humboldt definisce l'attività dello Stato in rapporto alla attività libera dell'individuo.

Non può quindi sostenersi che fosse intenzione dell'Humboldt di negare le ragioni dello Stato, di scuoterne l'autorità, di opporlo come ostacolo insormontabile allo sviluppo dell'individualità. Intendimento dell'Humboldt fu piuttosto di salvaguardare le esigenze dell'individualità contro il pericolo derivante dal disconoscimento dei fini dello Stato e dei limiti entro i quali può utilmente svolgersi la sua azione. Lo sviluppo e la difesa dell'individualità contro vere o presunte esigenze dello Stato costituivano anche per l'Humboldt il maggior problema dell'epoca; ma nel risolverlo egli seguì una via propria, perchè contro la politica dell'illuminismo dominante in Germania egli rilevò l'errore e il danno derivante dall'affidare ai provvedimenti di Stato le sorti dell'individualità; contro il costituzionalismo francese disposto a sacrificare lo Stato ai diritti dell'uomo affacciò il pericolo ben più grave dell'anarchia.

Senonchè il dissenso dell'Humboldt dalle direzioni politiche del

tempo non era limitato al problema dello Stato; esso era anche più profondo in ordine al problema dell'individualità. Illuministi e costituzionalisti erano concordi nell'intenderla astrattamente. L'uomo era da essi concepito nella sua generica tendenza alla felicità, nella sua astratta aspirazione al bene, al giusto, spogliato da ogni particolarità, da tutto ciò che lo distingueva da altri, che lo caratterizzava come individuo. Parve suprema sapienza ridurre l'uomo all'uniformità e all'eguaglianza delle leggi e dell'azione politica. Ma per ciò stesso l'individuo entrando nello Stato sacrificava « il caro e il proprio », per usare l'espressione aristotelica, si negava come individuo nella veste uniforme del cittadino. La nozione concreta dell'individuo era per l'Humboldt il problema pregiudiziale della scienza politica, intimamente connesso al problema dei fini e dei limiti dello Stato.

L'individualità secondo l'Humboldt si afferma essenzialmente nell'attività umana in rapporto ad un fine determinato. L'uomo forte cerca la felicità non nel possesso, non nel riposo, ma nel tendere con tutte le sue forze fisiche e morali alla mèta, anche se questa a lui si rappresenta nelle forme illusorie della fantasia e dell'ideale. La vita è azione, mentre l'inerzia è morte dello spirito. L'uomo incolto cerca materia di godimento nella varietà e molteplicità degli oggetti; ma l'uomo educato alle forme spirituali di vita si concentra in un unico oggetto e per esso lotta fino alla vittoria non curante del premio, indifferente ai risultati. Perciò l'uomo ama il dominio più della libertà; preferisce i sacrifici e le preoccupazioni che accompagnano la conquista e la conservazione della libertà, che non il godimento di essa. La libertà va pertanto intesa come possibilità di spiegare una attività varia, indeterminata; l'attività politica è forma particolare, non perciò meno reale, di libertà. L'aspirazione alla quale si risolve il più delle volte nel sentimento della sua privazione.

Se pertanto il problema dell'individualità è il problema dell'attività umana non ostacolata nel suo sviluppo, l'indagine relativa allo scopo e ai limiti dell'azione dello Stato assorge a indagine fondamentale, a fine ultimo di ogni politica. Poichè solo in rapporto alla natura e alle forme dell'individualità va posto e risolto il problema politico. Così lo aveva posto la rivoluzione francese, ma lo aveva risolto col ricorso ai metodi rivoluzionari che l'Humboldt non approvava.

L'Humboldt non nascose la sua ammirazione per la rivoluzione, per le verità da essa proclamate, per le aspirazioni a cui cercava di soddisfare. Con chiaro riferimento agli avvenimenti di Francia nel capitolo introduttivo al saggio parla « della spada armata della nazione che limita la potenza materiale del sovrano » e chiama « bello e nobile lo spettacolo di un popolo che nella piena coscienza de' suoi diritti di uomo e di

cittadino spezza le sue catene » (1). Nel saggio del '91 l'Humboldt aveva rilevato l'errore dei legislatori francesi di costruire lo Stato nuovo secondo puri principî razionali astraendo dai fattori storici e dalle forze morali che dànno alle costituzioni vigore e stabilità. Nel nuovo saggio egli accentua il suo dissenso dai metodi rivoluzionari per l'attuazione delle riforme politiche. Egli non ignora che le rivoluzioni non riescono senza danno e senza concorso di circostanze fortuite e eccezionali; ma anche astraendo da ciò, svolgendo pensieri contenuti nel saggio precedente, egli ravvicina le istituzioni politiche ai prodotti della natura i quali sono tanto migliori quanto più sono graduali e spontanei. « Il seme che la terra accoglie e nutre in modo inavvertito dà più abbondanti messi che non la furia del vulcano, certo necessaria, ma sempre rovinosa ». A questo argomento di carattere generale e a sfondo naturalistico l'Humboldt aggiungeva a conferma della sua opinione argomenti informati al suo profondo senso storico e politico. Ogni governo, qualunque sia la sua forma, può senza scosse, senza atti di violenza, limitare o estendere la sua attività, raggiungendo per tal via più sicuramente lo scopo. Allo spettacolo di un popolo in rivolta per la difesa del suo diritto, egli preferisce il gesto di un principe, che in omaggio alla legge, non indotto dalla necessità spezza le catene, concede la libertà, e ciò fa non per un sentimento di benevolenza, ma in adempimento di un assoluto, imprescindibile dovere.

Più ancora che nella buona volontà del principe l'Humboldt ha fiducia nella pienezza e maturità dei tempi i quali svolgendo il senso dell'individualità e della dignità umana sono particolarmente favorevoli a restringere nei giusti limiti l'attività dello Stato. Poichè se tali restrizioni non erano possibili quando, per difetto di coscienza di sè nell'individuo, lo Stato doveva operare su masse amorfe, in tempi illuminati l'individuo nella piena coscienza delle sue possibilità, deve sentire la tutela dello Stato come intollerabile. L'indagine pertanto diretta a determinare i limiti dell'azione dello Stato nelle nuove condizioni di civiltà e di educazione individuale non può che favorire una più ampia libertà di energie, una più grande varietà di situazioni. La libertà conseguita col mutamento rivoluzionario della costituzione, osserva l'Humboldt, sta alla libertà ottenuta dallo Stato già costituito come la speranza sta al godimento, la possibilità alla realtà.

Storicamente nessuna costituzione antica e moderna, ha risoluto il problema dei limiti dell'attività dello Stato secondo un ordine razionale e costante di principii. Per lo più si cercò di restringere la libertà indi-

---

(1) Ancora il 9 nov. 1792 egli scriveva al Brinckmann: « Le verità della rivoluzione francese rimangono eternamente verità se anche 1200 pazzi le profanano ».

viduale sia per organizzare e consolidare lo Stato, sia per la preoccupazione della educazione fisica o morale della nazione. Nelle costituzioni antiche la vita privata appare come un aspetto della vita politica. L'intrinseca debolezza delle costituzioni antiche, la loro imperfezione tecnica, doveva indurre i legislatori a ricorrere ad ogni mezzo per avere con sè la volontà della nazione, adattando ad essa la costituzione. Se come aveva insegnato Montesquieu tutti gli Stati repubblicani devono per sostenersi far affidamento sulla virtù dei cittadini, non è meno vero che la libertà privata si giova della decadenza della libertà politica, mentre la sicurezza segue le sorti di quest'ultima. La grande importanza attribuita dagli antichi al valore morale del cittadino, spiega come ad essi lo Stato apparve sopratutto un istituto di educazione.

Nella tendenza delle leggi e costituzioni moderne a dar forma determinata alla vita privata è evidente il proposito di far il bene degli individui. Il mutamento rispetto agli antichi è in ragione della maggior stabilità intrinseca delle costituzioni moderne, della loro relativa indipendenza dal carattere della nazione, dell'influenza dei teorici educati alle vedute larghe e lontane, del gran numero di invenzioni che permise un più utile, fecondo sfruttamento delle energie nazionali, sopratutto del concetto religioso secondo cui i governanti rispondono a Dio del bene morale e materiale dei sudditi.

Malgrado la tendenza delle costituzioni odierne a sottrarre la vita privata all'azione dello Stato, numerose restrizioni della libertà individuale sono in esse originate dal bisogno di levar tributi, ma sono giustificate come in antico dalla necessità di conservare la costituzione. Esiste però sempre una notevole differenza in fatto di limitazioni della libertà tra gli antichi e i moderni. Gli antichi limitavano la libertà per fini etici, e se da un lato le limitazioni da essi introdotte operando sulla vita interiore erano più gravi e oppressive e producevano, per la vita ed educazione in comune, uniformità e unilateralità di abitudini e di costumi, d'altro lato esse destavano le energie spirituali, ne favorivano lo sviluppo vario e molteplice, formavano l'uomo forte fisicamente e moralmente. Le limitazioni dei moderni sono certo minori, toccano l'uomo « piuttosto in ciò che ha, che in ciò che è », si preoccupano meno di formare l'uomo interiormente e più di imporgli un determinato ordine di idee, così che al danno della unilateralità aggiungono quello di soffocare le energie dello spirito, le condizioni del suo sviluppo. In conseguenza di ciò i grandi progressi compiuti dai moderni nel campo della tecnica, delle industrie, della pratica non trovano come in antico corrispondenza in una ricca e varia fioritura di vita interiore. L'uomo astratto interessa i moderni assai più che l'individuo concreto; l'universalismo etico-giuridico attrae le menti più del particolare reale; e mentre gli antichi cerca-

vano la felicità dell'uomo nella virtù, i moderni si affaticano invano a separare la virtù dalla felicità. Lo stesso Kant opponendo la felicità al dovere, si rappresenta con argomenti artificiosi la felicità come premio estraneo alla virtù, non come bene proprio dell'uomo. All'ideale morale di Kant l'Humboldt preferisce quello di Aristotele secondo cui il bene di ogni essere consiste nel vivere secondo la natura che gli è propria. L'uomo dotato di ragione quanto più la seguirà, tanto più sarà felice (1).

Attraverso le pagine introduttive si delinea il pensiero dell'Humboldt rispetto al problema politico. Di questo vide l'unione indissolubile tra il principio dell'individualità e l'azione dello Stato. Il dissenso rimaneva e profondo, tra quelli che consideravano la libertà come condizione di sviluppo della individualità e volevano limitata l'azione dello Stato alla sicurezza, e quelli, ed erano i più, che elevavano a fine supremo dello Stato il bene fisico e morale dell'individuo. Era il dissenso tra costituzionali e giacobini in Francia, tra coloro che erano educati ai principii liberali del Locke e del Montesquieu, e quelli che sulle tracce del Rousseau intendevano come in antico lo Stato e l'attività politica come mezzo per instaurare un ordine etico di giustizia, per foggiare l'uomo nuovo di ragione in opposizione all'uomo di natura. L'Humboldt doveva essere coi primi, ma non interamente poichè moveva da un concetto dell'individualità che non era quello del liberalismo astratto dominante, ma lo avvicinava alle correnti politiche romantiche.

L'insegnamento del Machiavelli che l'arte di governo deve fondarsi sulla conoscenza dell'uomo « effettuale », cioè dell'uomo considerato ne' suoi moventi passionali, nelle sue aspirazioni ideali, ne' suoi calcoli razionali, nelle circostanze esterne del suo operare, aveva fatto luogo nei secoli posteriori ad una scienza politica nella quale l'uomo, che ne era l'oggetto precipuo, era considerato nella sua astratta natura empirica o razionale. Non devono dimenticarsi le necessità storiche e dottrinali a cui tale direzione di pensiero politico rispondeva. Si voleva sottratta l'attività politica all'arbitrio del principe e della ragion di Stato, per ricondurla a unità e stabilità di principi, e ciò in un'epoca di lotta dell'individuo contro il dispotismo regio, significava ricondurla al rispetto dell'uomo, delle esigenze fondamentali della sua natura, elevate a dignità di diritto.

Tale astrattismo empirico o razionale da movimento di pensiero si era tradotto in pratica di governo e si rivelava agli occhi dell'Humboldt con caratteri particolarmente dannosi nella politica dell'illuminismo. Nei paesi

(1) L'Humboldt ricorda le opere etiche di Kant fino allora pubblicate, e precisamente il *Fondamento della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788). Di Aristotele cita il passo corrispondente dell'Etica a Nicomaco lib. X. c. 7 fine

dove la dottrina e la pratica costituzionale erano informate ai principî del Locke, minore era il pericolo, poichè l'individuo nei limiti stabiliti dalla legge, essenzialmente formale, non era vincolato nella esplicazione della sua attività. Il suo diritto astratto serviva solo a difenderlo contro gli atti illegittimi dello Stato. Ma dove come in Germania lo Stato non conosceva limiti alla sua azione e si arrogava il compito di regolare l'attività dell'individuo in tutte le sue forme e direzioni, non escluse quelle attinenti la sua privata felicità, la libera esplicazione della individualità era senz'altro negata e l'attività dello Stato sostituiva in pieno quella dell'individuo.

Ciò spiega come nel saggio del '92 il problema dell'individualità diventa il problema fondamentale. Nel risolverlo l'Humboldt precorre le correnti di reazione alla concezione astratta della personalità ritornata in onore nella Dichiarazione dei diritti posta come preambolo della Costituzione del '91. Perciò al problema dell'individualità è dedicato il secondo capitolo del saggio (1).

---

(1) Queste lezioni sul pensiero politico dell'Humboldt fanno séguito a quelle pubblicate negli anni precedenti nell'« Erma » col titolo: « La formazione storica e filosofica dello Stato moderno » (Torino, ediz. de « L'Erma », 1934) e non furono continuate poichè l'a. fu dimesso dall'insegnamento per non conformismo politico. Erano entrati a far parte del Consiglio direttivo dell'Istituto Superiore di Magistero, non ancora elevato a Facoltà universitaria, membri di stretta osservanza politica (C. M. De Vecchi, S. Pivano, V. Cian). Queste lezioni sull'Humboldt (come del resto le precedenti) non sono interamente elaborate, destinate come erano alla scuola; ma possono rendere testimonianza del metodo seguito, della serietà degli intendimenti dell'a. nell'adempimento del compito affidatogli

XII

IL CONCETTO DI SOCIETA' CIVILE IN HEGEL [1]

1. — La dottrina hegeliana della società civile (*bürgerliche Gesellschaft*) non attrasse negli stessi seguaci ed ammiratori attenzione adeguata al suo intrinseco valore, al posto che essa occupa nell'economia generale e particolare del sistema hegeliano, all'influenza storica esercitata. L'attenzione degli studiosi fu di preferenza rivolta alla dottrina dello stato, nella quale Hegel, quando non obbedì a preoccupazioni polemiche, personali, contingenti, andò tanto oltre nella rappresentazione ideale dello stato da cadere nell'utopia. Non sfuggì all'acume del Marx l'importanza di questa parte del sistema hegeliano. Nella prefazione a: « Zur Kritik der politischen Oekonomie (1859) » egli afferma che dallo studio della società civile di Hegel fu portato a ricercare nei rapporti materiali della vita il fondamento dei rapporti giuridici e delle forme politiche dello stato, a intendere in termini economici la struttura intima della vita sociale (2). Basti dire che la società quale dal Marx fu intesa non è che la stessa società civile di Hegel elevata ad espressione di tutti i valori oggettivi in luogo dello stato. Ciò passò quasi inosservato ai molti che nel sistema hegeliano cercarono le premesse della dottrina marxista (3). Devesi a loro giustificazione rico-

---

(1) Estratto dalla *Rivista di filosofia,* XXII, 1931, pp. 299-347

(2) Notevole a questo riguardo è il commento del Marx ai §§ 261-313 della « Rechtsphilosophie » di Hegel, pubblicato la prima volta dal Rjazanov nella edizione da lui curata delle opere Marx-Engels. [*Marx-Engels Gesamtausgabe* I Abt. Bd. I, 1 Halb. Frankfurt a. M. 1927 pp. 401-553: « Kritik des Hegelschen Staatsrechts »]. Fu scritto nel marzo-agosto 1843 e tratta largamente della società civile in rapporto allo stato (p. 480 e seg.) per dimostrare che la società civile è la realtà, mentre lo stato hegeliano è un'astrazione senza contenuto. Il commento fu illustrato dal Capograssi: *Le glosse di Marx a Hegel* in « Studi in onore di *G. Del Vecchio,* Modena, 1930, Vol. I p. 54-71

(3) Per limitarci ai nostri più autorevoli interpreti del pensiero marxista, nè il Labriola [*Essais sur la conception matérialiste de l'histoire,* 2ª ed. Paris, 1902], nè il Croce [*Materialismo storico ed economia marxista,* 3ª ed. Bari, 1918], nè il Gentile [*La filosofia di Marx,* Pisa 1899], nè il Mandolfo [*Il materialismo storico di F. Engels,* Genova, 1912; *Sulle orme di Marx,*

noscere che qui più che altrove lo schematismo dialettico in cui Hegel costrinse come in un letto di Procuste il suo pensiero, oscurò la sua profonda visione della realtà sociale. Non è dubbio per noi che in questa parte del suo sistema di filosofia giuridica Hegel ha lasciato un'orma incancellabile. Fu ottimo divisamento quello del Vogel di riprodurre analiticamente in forma accessibile ai più il pensiero di Hegel intorno alla società civile (1). Riassumendo e integrando tentativi anteriori il commento del Vogel fornisce agli studiosi una guida sicura per future indagini (2).

La più ampia trattazione del concetto di società civile e nel tempo stesso la sua definitiva sistemazione e determinazione troviamo solo nella *Filosofia del diritto* (3). Prima di quest'epoca manca anche il nome di società civile e il concetto di essa non costituisce ancora un aspetto autonomo nella dialettica dello spirito oggettivo. L'idea dello stato sembra ancor sempre esaurire l'oggettività dello spirito. Ma se è vero, come l'Haym ha rilevato, che i concetti hegeliani si chiariscono se studiati nel loro sviluppo, nella loro storia interna e esterna, devesi ammettere che il concetto di società civile trovasi in germe nelle fasi anteriori del pensiero di Hegel. Pochi altri concetti ebbero infatti come questo una elaborazione così lunga e laboriosa. In compenso pochi altri concetti finirono per assumere una determinazione così precisa e fondamentale. Per ciò ci parve utile, a svolgimento delle ricerche avviate dal Bulow e dal Vogel, metter in rilievo gli

---

3ª ed. Bologna, 1923[1], trattando del materialismo storico diedero rilievo alla società civile, che di quello fu il precedente teorico e storico. Teresa Labriola trattò in una prolusione: *Del concetto teorico della società civile*, (Roma, 1901) con esplicito riferimento all'Hegel (p. 15), ma per affermare vedute proprie.

(1) Cfr. P. Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff*. Berlin, 1925 [« Kant-studien » Ergänz. im Auftrag der Kant-Gesellschaft, Nr. 59]. Insufficienti sotto questo aspetto sono le esposizioni contenute nelle opere di K. Fischer (*Hegels Leben, Werke, u. Lehre* 2[te] Aufl. Heidelberg, 1911 p. 717-26) e di Mayer-Moreau (*Hegels Social-philosophie*, Tübingen, 1910). Non possono neppure considerarsi esaurienti le introduzioni, per altro aspetto notevoli, del Bolland (Leiden, 1902) e di G. Lasson (Leipzig, 1911) premesse alle edizioni della *Filosofia del diritto* di Hegel. Il primo serio tentativo in tal senso fu quello di W. Metzger, *Gesellschaft, Recht u. Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1917. L'opera pubblicata dal Bergmann sui ms. dell'a. morto in guerra, è incompleta per la parte relativa all'Hegel, di cui sono studiati i saggi teologici e politici giovanili fino al 1800. Accurata è l'esposizione di Fr. Bulow. *Die Entwicklung der hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig, 1920, ma non va oltre la *Fenomenologia*. Abbiamo anche tenuto presente l'opera di Fr. Rosenzweig, *Hegel u. der Staat*. Munchen, 1920, sopratutto per la parte relativa al concetto di società (Bd. II p. 118 e seg.; 186 e seguente).

(2) All'esposizione del Vogel rinviano esplicitamente il Darmstaedter, (*Bürgerliche u menschliche Gesellschaft* in *Archiv f. Rechts-und Wirtschaftphilos*. Bd. XXI, 1927-28 p. 64-89) e il Petraschek (*Die Rechtsph. des Pessimismus*, München. 1929. p. 10).

(3) Cfr. Hegel. *Lineamenti di filos. del diritto*, tr. Messineo. Bari. 1913, Sezione II, Parte III, § 182-256. Nella seconda (1827) e nella terza (1830) ed. dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (tr. Croce sulla 3ª ed.. Bari. 1907) il pensiero di Hegel intorno alla società civile, compreso in soli dodici paragrafi (§§. 523-534), rimase sostanzialmente immutato. Nel § 487 abbiamo l'esplicito rinvio alla *Filosofia del diritto* (1821). Sulla fede di G. Lasson. nella prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817), (nella terza parte della filosofia dello spirito, nel capo terzo ove si tratta dell'eticità), non è ancora considerato particolarmente l'argomento della famiglia e della società civile

sforzi progressivi di Hegel per dar vita e autonomia al concetto destinato a costituire il punto centrale del suo sistema dell'eticità, e l'elemento veramente vitale del suo pensiero giuridico e sociale.

2 — Da una triplice esigenza Hegel fu portato a fissare la sua attenzione sopra la vita sociale come vita distinta così dalla vita famigliare, come da quella politica: da una esigenza economica, giuridica, storica. La triplice esigenza si riflette rispettivamente nel « System der Sittlichkeit », nella « Abhandlung über das Naturrecht », nella « Phänomenologie des Geistes » (1).

Verso il 1802 nell'ambiente di Jena sotto l'influenza dello Schelling e delle nuove correnti romantiche dominanti dopo la partenza del Fichte, il concetto di eticità dello Hegel, fino a quest'epoca raccolto nella esaltazione dell'ideale greco dello stato come la più alta spontanea espressione dello spirito e della eticità oggettiva, si allarga fino a comprendere l'eticità dello spirito soggettivo che si dispiega nelle forme della socialità per fini sensibili, individuali, economici. Accanto all'uomo di Platone che attua nello stato l'idea assoluta del bene, si afferma nel *System* l'uomo reale di Hobbes che è portato a stringere rapporti co' suoi simili dagli istinti della sua natura sensibile, da cui è dominato come da forze cieche, inconscie, esteriori. Hegel s'è reso ormai conto che in seno alla eticità, espressione della morale di un popolo, esiste una fase naturale, da cui bisogna muovere per intendere le forme più alte di vita comune. Il quadro che ci dà Hegel dell'uomo e della eticità naturale è dei più suggestivi. Troviamo in esso il presentimento della vita sociale come vita autonoma e indipendente dallo stato, con questo di particolarmente notevole che l'eticità naturale espressa nei rapporti economici e giuridici è considerata come estrinsecazione dello spirito soggettivo e non rientra ancora nella dialettica dello spirito oggettivo.

Il dissidio fondamentale in cui la vita etica consiste tra l'oggettività e la soggettività, tra l'universalità e la particolarità si rivela nella vita naturale o economica come dissidio tra il sentimento positivo del bisogno e il sentimento pratico negativo dell'appagamento (*Genuss*) (*System*, ed.

---

(1) Cfr. per i primi due saggi l'ed. curata dal Lasson: *Hegel Schriften zur Politik u. Rechtsph.* Leipzig, 1913. Questi due saggi colla *Fenomenologia* (ed. Lasson, Leipzig, 1907) appartengono al periodo jenense (1801-7) dell'attività di Hegel. Il *System d. Sittlichkeit* fu pubblicato integralmente per la prima volta dal Lasson nel 1913 secondo il manoscritto della Biblioteca di Berlino (ed. cit. p. 509). Il Lasson ne lascia indecisa la data e si limita ad affermare che esso fu scritto certamente nel primo periodo jenense (1801-3). Il Rosenzweig (op. cit. I p. 242) con argomenti che ci sembrano convincenti riferisce il *System* all'estate 1802 e quindi a una data anteriore all'*Abhandlung* ecc. che comprende il corso di lezioni sul diritto naturale tenute dall'Hegel nell'inverno 1802-3 e pubblicate nel *Kritischen Journal d. Phil.* dello Schelling Bd. II, 2-3. L'opinione del Rosenzweig è seguita dal Vogel il quale non ha dubbi sulla priorità temporale e logica del *System* rispetto al saggio sul diritto naturale (op. cit. p. 63)

Lasson, p. 422 e seg.). Momento intermedio tra il bisogno e l'appagamento è il lavoro che è soggettivazione dell'oggetto e implica il possesso e il risparmio (id. p. 425). Col moltiplicarsi e raffinarsi dei bisogni da un lato, con lo sviluppo dell'intelligenza dall'altro, il lavoro diventa sempre più una attività cosciente, razionale, sociale. L'appagamento non è più opera dell'individuo, ma è il risultato di sforzi associati. Colla divisione e specificazione del lavoro, colla sostituzione della macchina al semplice strumento manuale, con l'introduzione della moneta che agevola gli scambi e genera il commercio, la eticità naturale o economica si presenta organicamente e socialmente costituita e ha in sè le condizioni di un indefinito sviluppo (id. p. 437 e seg.).

Non per ciò l'ordine economico muta carattere e significato. Esso è pur sempre un ordine di rapporti e di fini particolaristici. La socialità o eticità che esso implica e intensifica è mezzo a soddisfare in forma più perfetta la moltiplicità e la varietà dei bisogni. Esula dal sistema dei bisogni ogni esigenza ideale, universale. L'organizzazione economica è essenzialmente meccanica a base di divisione e di meccanizzazione del lavoro. Non è superato in essa l'atomismo sociale, essendo gli individui uniti da vincoli esteriori che operano con la necessità delle cause naturali. Perciò l'individuo è valutato non per sè, ma per i fini economici a cui serve. Le disuguaglianze naturali si traducono in disuguaglianze economiche, sociali e si generano rapporti di potenza e di soggezione servile (id. p. 445 e seg.).

Fin d'ora Hegel scorge in seno alla vita economica, quanto più essa progredisce, una insanabile contraddizione per cui la produzione tende a superare i bisogni, a generare un superfluo, a rompere ogni rapporto col soggetto. D'altra parte il possesso, i rapporti di forza tendono a legittimarsi, al riconoscimento universale mediante il diritto. La particolarità cerca nel diritto una norma universale, ma questa è solo formale. Il possesso universalmente riconosciuto diventa proprietà; i rapporti di forza cercano nel consenso la loro giustificazione; si instaura il regime della proprietà privata e del contratto sulla base dell'eguaglianza. Il sistema della giustizia come già quello dei bisogni appartiene allo sviluppo dello spirito soggettivo, di cui esprime lo sforzo per sciogliersi dai vincoli della naturalità e sottoporsi a una legge che superando la sua particolarità lo unisce a' suoi simili in un rapporto di uguaglianza giuridica. Ma la universalità e razionalità implicite nel diritto hanno solo valore esteriore, formale e lasciano immutato il contenuto reale dei rapporti di vita che esso regola. (Id. p. 438-439). Hegel chiama l'ordine giuridico il sistema dell'eticità relativa (id. p. 472).

All'etica naturale e relativa dell'individuo fa riscontro l'etica assoluta dello spirito oggettivo, che Hegel, cedendo a influenze romantiche, identi-

fica nel *System* colla comunità nazionale (id. p. 466). Fin da quest'epoca Hegel intende la vita politica non come unione meccanica d'individui ugualmente sovrani, ma come unità organica di classi e di funzioni sotto il principio della universalità. Nel distribuire il popolo nelle tre classi dei nobili, della borghesia, degli agricoltori, Hegel ha presente da un lato Platone, dall'altro le caratteristiche della nuova civiltà capitalistica. Il compito infatti di esprimere l'eticità assoluta nel senso platonico spetta solo alla classe nobiliare, mentre la classe agricola è, per l'indole della sua attività, interamente immersa nella naturalità. La classe intermedia borghese personifica il particolarismo economico e giuridico; essa rende omaggio alla giustizia formale, ma nel fatto informa la vita a considerazioni utilitarie. Essa manca di senso politico, non ha il culto dell'universale. Hegel non risparmia l'ironia, non nasconde il disprezzo per la classe borghese, la cui attività a lui appariva in quest'epoca incompatibile con le esigenze ideali della comunità politica (id. p. 477 e seg).

Notevole comunque a noi pare lo sforzo di Hegel di penetrare nel suo spirito, nelle sue caratteristiche la nuova realtà borghese, di cui nessuno allora poteva prevedere gli sviluppi sopratutto in Germania, descrivendola nella sua formazione naturale, nella sua autonomia rispetto allo stato. L'antitesi tra società economica e giuridica da un lato, e società politica dall'altro, è già affermata ma non è ancora superata. Non è superata in seno alla società economica mediante le classi e le corporazioni; non è superata per opera dello stato, la cui azione diretta a temperare le conseguenze dannose del meccanismo economico sembra ancora trovare limiti insuperabili nelle leggi naturali a cui esso obbedisce.

Notevole del *System* è anche la concezione del diritto in funzione della vita economica e nelle forme privatistiche. Lo stato più che organo del diritto appare organo di valori etici, culturali. Senonchè le classi sono ancora nel *System* formazioni sociali, non politiche; rispondono a una esigenza etica, anche se esplicano una funzione economica. In esse l'individuo si sente membro di un gruppo e agisce per fini che superano la sua soggettività. L'idea dello stato non è ancora chiaramente distinta da quella romantica di popolo, di nazione. Nessuna parte è fatta nel *System* alla moralità nel senso individuale kantiano; essa non rientra nell'eticità naturale fondata sulla legge della causalità; non rientra nell'eticità assoluta che è eticità essenzialmente sociale.

Si ha l'impressione, leggendo il *System*, che Hegel attraversava una fase di transizione: da un lato mostra intendere le classi, il diritto, l'economia secondo la mentalità del secolo XVIII, opponendo l'ordine naturale economico-giuridico all'ordine politico-nazionale: dall'altro ha profondo il senso dell'unità, dell'universalità o, com'egli si esprime, dell'eticità. E questa concepisce nelle forme della socialità la quale opera in modo latente nella

società naturale creando, attraverso il meccanismo economico sempre più complesso, un sistema coattivo di mutua dipendenza, in cui l'individuo si illude di operare per sè mentre, per un'astuzia della ragione, lavora per la collettività e si fa strumento di fini universali. In forma cosciente la socialità si dispiega nello stato ove si identifica con la legge stessa dello spirito assoluto. Ma il passaggio dalla soggettività naturale alla oggettività razionale non si rivela ancora nella forma di un processo dialettico.

3. — Il *System* aveva descritto il nuovo mondo dei rapporti economici che Hegel aveva imparato a conoscere e apprezzare nelle opere degli economisti inglesi (1). Egli fu tra i primi in Germania ad apprezzare la nuova scienza dell'economia politica che aveva rilevato nel caos dei fatti economici uniformità e costanza di leggi. Il rimprovero ch'egli muove agli economisti classici era quello di intendere la vita economica sciolta da ogni vincolo etico, giuridico, politico; di subordinare a sè la morale, il diritto, lo stato. L'uomo economico tendeva ad acquistare il valore e il significato che in altri tempi aveva avuto l'uomo politico e l'uomo religioso. Nel *System* è avvertita l'esigenza di coordinare la vita economica alla collettività nazionale, ma il problema non è approfondito e rimane l'antitesi tra eticità naturale e assoluta, mentre il diritto vi è ancora inteso in funzione della vita economica.

Nel *Saggio sul diritto naturale* Hegel affronta il problema del diritto nei suoi rapporti coll'economia, con la morale, con lo stato. La sua critica si rivolge nelle prime due parti contro l'empirismo e il razionalismo giuridico, quello personificato nell'Hobbes, questo in Kant-Fichte. Rimprovera all'empirismo l'astrazione dello stato di natura, la sua incapacità a spiegare il passaggio dal regno della forza all'impero del diritto, dalla molteplicità degli individui all'unità dello stato (ed. Lasson p. 338). L'astrazione dello stato di natura non è giustificata dall'esperienza; i motivi invocati per spiegare il sorgere della società civile, quali l'istinto di conservazione, di socialità, la volontà divina, sono esteriori e arbitrari. Hegel ri-

(1) Fin dal 1799 Hegel aveva sentito il bisogno di approfondire i fatti della vita economica e sociale. Può parer strano che egli non fermasse dapprima la sua attenzione sulla « Ricchezza delle nazioni » di A. Smith malgrado la sua notorietà e diffusione in Germania. La traduzione tedesca di T. F. Schiller cominciata ad uscire (I vol.) nello stesso anno dell'edizione inglese (1776) aveva avuto prima della fine del secolo tre edizioni. Grande successo ebbe nel 1794-96 l'ediz. di Chr. Garee. L'attenzione di Hegel fu invece attratta dall'opera di J. Steuart, *An inquiry into the principles of political economy*, London, 1767. Di quest'opera si erano fatte due trad. tedesche, l'una a Hamburg, 1769-70; l'altra a Tubingen, 1769-72. Di quest'ultima si valse Hegel, forse (pensa il Metzger, op. cit. p. 334 ecc.) per la località ben nota a Hegel, e dove lo stesso Steuart aveva dimorato alcuni anni. Sappiamo dal Rosenkranz che Hegel aveva preparato un commento dell'opera di Steuart, commento che finora non fu pubblicato. Lo stesso Rosenkranz rivela il carattere polemico del commento dello Hegel, fin da quest'epoca avverso non tanto al mercantilismo di Steuart (verso il quale sistema egli stesso inclinava), quanto al suo estremo utilitarismo che astraeva da qualsiasi considerazione etica.

conosce i diritti dell'esperienza (id. p. 345), ma rimprovera all'empirismo la sua inconseguenza quando vuol elevare alla dignità dell'assoluto, astrazioni vuote come le idee di libertà, di uguaglianza, oppure si illude di sciogliersi dalle contraddizioni in cui si dibatte facendo ricorso alla coazione, quasi che questa potesse razionalizzare ciò che è in sè irrazionale. Finchè gli uomini stanno fra di loro come gli atomi di un corpo fisico, e al pari di questi si attraggono e si respingono mossi dagli impulsi della loro natura sensibile, l'unità organica del diritto e dello stato non può sorgere e solo può concepirsi una unione meccanica, coattiva di voleri, simbolicamente espressa nella volontà e nella forza del sovrano.

Sotto questo aspetto Kant ponendo l'assoluto a priori come postulato della ragion pratica, sfuggì all'assurdo di dedurlo dalla molteplicità contingente del reale. Ma anche il suo sistema giuridico rientra nel novero dei sistemi « antisozialistischen » che pongono « das Sein des einzelnen als der Erste und Höchste » (id. p. 347). L'assoluto kantiano per il suo carattere formale esclude da sè qualsiasi contenuto e determinazione. Con ciò è tolta la possibilità di conoscere ciò che il diritto comanda e vieta e si crea un dualismo insolubile tra materia e forma del diritto, tra esperienza e ragione, tra scienza e metafisica (id. p. 353).

Più ancora delle obiezioni d'indole teoretica ci interessa qui l'accusa di immoralità mossa da Hegel al Kant e al Fichte per la soluzione da essi data al problema etico-giuridico. Tale accusa si fonda sul dualismo tra moralità e legalità, per cui il diritto non trova posto nella vita morale ed è norma di tendenze e di esigenze economiche individuali. Fu certo merito di Kant e di Fichte rispetto alle dottrine anteriori aver cercato il fondamento del diritto nell'essenza dell'uomo che pensa e vuole razionalmente, astraendo da ogni elemento contingente. Il loro errore fu di aver scisso l'unità del soggetto, opponendo il senso alla ragione, la libertà morale alla giuridica, il dovere al diritto, creando il sistema della legalità, ossia della immoralità riconosciuta o tollerata. La ragione nel sistema della legalità ha solo valore formale e negativo, in quanto segna il limite oltre il quale la libertà del singolo non può svolgersi senza ledere l'uguale libertà di altri. Il diritto nella sua essenza è la stessa attività economica che riconosce come condizione del suo sviluppo un limite rispetto ad altri. Questo limite razionale si regge non per la sua « innere absolute Majestät », ma per la coazione che lo accompagna e colla quale si identifica. Donde l'assurdo di una libertà che si mantiene per una condizione che ne è la negazione e che è ad essa estranea (id. p. 363).

In questa valutazione critica dei sistemi di diritto naturale si rivela l'avversione di Hegel a separare il diritto dalla morale, a intendere il diritto fuori dello stato come espressione di libertà economica. Secondo la concezione dominante, che aveva trovato la sua solenne consacrazione nella ri-

voluzione francese, tutti i rapporti giuridici si risolvono in rapporti di proprietà. Locke aveva congiunto in vincolo indissolubile la libertà e la proprietà e Kant aveva fatto del rapporto possessorio il rapporto giuridico fondamentale. E col diritto era svalutato lo stato, concepito come mezzo per garantire la sicurezza della proprietà individuale.

Dopo ciò meglio si comprende l'atteggiamento di Hegel nella terza parte del saggio, dove per la prima volta è abbozzala in forma concreta la sua concezione del diritto naturale. Poichè in una prima fase, che il Rosenzweig fa risalire al periodo di Francoforte (1797-1798), Hegel aveva contrapposto lo stato alla proprietà e aveva vagheggiato l'ideale classico di una comunità in cui i beni sono regolati dallo stato con criterio di eguaglianza (1). In seguito Hegel fu portato dal suo senso realistico a considerare lo sviluppo dell'individuo e della sua proprietà come condizione necessaria di progresso, per cui la soluzione del problema doveva cercarsi non nel sacrificio della proprietà, ma nel subordinare l'individuo alle superiori finalità dello stato. Con Hegel sorge il problema dei rapporti della proprietà con lo stato. Il *Saggio* del 1802-03 nella sua parte ricostruttiva inizia il movimento di idee che doveva culminare nella separazione dello slato dalla società civile sul comune fondamento dell'eticità.

Nel *Saggio* il punto di partenza per una dottrina del diritto non è più l'individuo, ma il popolo inteso non tanto come unità politica, quanto come unità morale, religiosa, culturale. Il diritto vi è rappresentato come un aspetto della eticità assoluta, la quale non può trovarsi nell'individuo se prima non esiste come spirito puro di una nazione. Hegel ricorda il principio aristotelico secondo cui il tutto è prima delle parti e queste hanno valore e significato in rapporto a quello (id. p. 293-93). E come l'eticità assoluta ha « seinen eigentümlichen organischen Leib » negli individui, così il diritto naturale perfetto deve incarnarsi nei costumi di un popolo. Ma ciò non può aver luogo che per gradi e per la mediazione delle classi (id. 396).

Anche qui come nel *System* la vita del popolo è intesa in senso organico, non come insieme di individui indifferenziati, concepiti astrattamente nella uniformità della loro natura sensibile e razionale. Solo pochi sono in grado di intendere e vivere in sè la vita del tutto. Essi costituiscono la classe degli uomini *liberi*, dei saggi, votati al sacrificio, destinati ad esser organi viventi delle più alte esigenze collettive. E' questa la classe politica per eccellenza, alla quale si contrappone la classe dei *non liberi*, preoccupati solo di sè, del loro interesse privato (id. p. 39-80). Più degli agricoltori Hegel ha presente nel *Saggio* la nuova classe borghese nella sua tendenza ad elevare i bisogni fisici a forza autonoma, indipendente dallo stato; a

(1) Cfr. ROSENZWEIG, *op. cit.*, I, p. 159 seg.

far trionfare i criteri quantitativi, esteriori sui valori spirituali e ideali; ad acuire le disuguaglianze, la lotta per la vita; ad asservire a sè gl'interessi della collettività e i poteri stessi dello stato (1). Non nega Hegel che nella totalità della vita rientrano anche i bisogni fisici e il loro appagamento, anch'essi obbediscono nel loro indefinito sviluppo ad una necessità che la scienza economica cerca determinare. Ma nel sistema dell'eticità assoluta anche il fattore economico ha valore subordinato, e deve sciogliersi dalla necessità naturale da cui sembra dominato per entrare a far parte del regno della libertà. A tale scopo il « sittliche Ganze » deve mantenerlo « in den Gefühl ihrer inneren Nichtigheit » (id. p. 373). Il trattamento negativo del sistema dei bisogni è nell'interesse della collettività.

Perciò Hegel vuole un energico intervento dello stato nella vita economica e vuole tale intervento attuato mediante il diritto. Il quale da organo di interessi privati diventa fattore determinante la vita economica. L'eticità assoluta mediante il diritto informa oramai tutti gli aspetti della vita collettiva. Il giusnaturalismo aveva lavorato a creare una sfera libera di diritto sottratta allo stato, aveva acuito il dissidio tra morale e diritto, tra il diritto pubblico e privato, riuscendo solo ad asservire lo stato all'individuo e ai suoi particolari interessi. Il problema nuovo e fondamentale per Hegel è di ristabilire l'unità, di riconciliare l'ordine economico individuale con l'ordine politico etico, di elevare ciò che è negativo, astratto, particolare a dignità di positivo, concreto, universale. E in questa sussunzione del particolare sotto l'universale il diritto spiega la sua specifica funzione. Esso traduce le disuguaglianze individuali in disuguaglianze di classe e poi coordina gli interessi di classe ai fini superiori della eticità. Il cui dominio non va confuso con quello della morale in senso kantiano. Questa è pur sempre morale dell'individuo eretta a criterio universale di condotta. Dispotismo legale e dispotismo morale per Hegel coincidono. L'eticità espressa dal diritto è essenzialmente socialità, scaturisce dall'intimo seno della collettività nazionale. La quale come manifestazione di vita assoluta costituisce la sola e vera realtà.

4. — Nel *Saggio* la critica dell'individualismo giuridico e del soggettivismo morale può considerarsi definitiva. Oramai è certo per Hegel che moralità e legalità non sono forme di vita individuale, ma sono manifestazioni di vita collettiva, che esse non sono esteriori e superiori alla vita di una nazione, ma di questa sono l'espressione più alta, ideale. Ma in queste

(1) La terza classe, quella degli agricoltori, non ha rilievo nel *Saggio*. Mentre Hegel riconosce alla borghesia una eticità relativa, esclude dal regno dell'eticità la classe agricola. Ciò non deve, secondo il Bulow (op. cit. p. 64), attribuirsi al fatto che in quest'epoca il moto per l'emancipazione dei contadini non era ancora iniziato. Il fatto deve piuttosto attribuirsi alla propensione di Hegel per le dottrine dei mercantilisti e alla loro valutazione dell'economia agraria contraria alle opinioni fisiocratiche.

sue affermazioni e deduzioni egli non si era ancora interamente liberato da influenze platoniche e romantiche. Sempre presente al suo spirito era l'ideale classico dello stato e l'influenza platonica può rivelarsi nella sua dottrina delle classi, nella distinzione tra uomini liberi e non liberi, nella tendenza a considerare il dualismo tra l'individuo e lo stato come una deviazione dall'idea pura dello stato. D'altra parte l'influenza dello Schelling e dei romantici era evidente nella sua concezione del popolo come soggetto di eticità assoluta. Ma già nel *Saggio* (id. p. 380) può rilevarsi la tendenza a spiegare storicamente la decadenza prima, la scomparsa poi della classe e della civiltà borghese. Il passaggio dall'unità alla molteplicità, dall'eticità assoluta espressa dallo stato all'eticità naturale e alla legalità propria della società civile non è arbitrario, ma è il risultato di un processo storico-genetico, di cui nella *Fenomenologia* sono descritte le fasi in quella che Hegel chiama la « Tragödie der Sittlichen » (id. p. 384). Duplice tragedia, della coscienza e della storia concepita come rivelazione di quella.

Liberatosi oramai da ogni altra influenza, superato il soggettivismo kantiano e fichtiano, estendendo al mondo storico e sociale il processo di oggettivazione della ragione che Schelling aveva limitato al mondo naturale, Hegel move dal concetto dello spirito inteso come unità di vita e di realtà, che nella sua essenza è svolgimento non in senso naturalistico, ma già nel senso di un ideale svolgimento di categorie logiche del pensiero espresse nella successione temporale dei fenomeni storici. Nella *Fenomenologia* troviamo la storia del progressivo emanciparsi e purificarsi dello spirito, che dalle forme inferiori della coscienza sensibile si eleva ai gradi più alti del sapere assoluto. Tale storia dall'interno si riflette all'esterno nelle istituzioni giuridiche e sociali (1).

Hegel aveva finora considerato come la più alta espressione della vita sociale la bella, armoniosa, spontanea vita dei Greci. « Schöne Sittlichkeit » la chiama a rilevarne il carattere naturalmente estetico. Tale eticità sostan-

---

(1) Indichiamo le parti della *Fenomenologia* (ed. Lasson) che devono tenersi presenti per la conoscenza del pensiero sociale di Hegel: a) « Selbstbewusstsein » (p. 114-151) per i rapporti che sorgono tra le singole coscienze e in particolare per il rapporto tra padrone e schiavo. b) « Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstsein durch sich selbst » (p. 230-256) per le progressive realizzazioni dello spirito soggettivo nelle forme concrete del diritto (romanità) e della religione (cristianesimo). Nel capo « Lust und die Notwendigkeit » (pagina 237) è descritta la coscienza penetrata dello spirito della rinascenza individualistica. c) « Das geistige Tierreich » (p. 259-273). Notevole per la descrizione del meccanismo dei bisogni e degli egoismi e per la formazione della coscienza borghese. d) « Die sittliche Handlung » (p. 300-307) per il carattere dell'operare etico e per il contrasto tra l'individuo e la comunità politica. e) « Rechtszustand » (p. 311-315) per la risoluzione dell'eticità greca nell'individualismo giuridico romano. f) « Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit » (p. 319-343) per la formazione del senso dello stato e della classe politica. g) « Die Aufklarung » (pagina 350-387) per il pensiero politico-sociale dell'età dell'illuminismo e della rivoluzione francese. h) « Die moralische Weltanschauung » (p. 389 e seg.) per il moralismo di Kant e di Fichte. Cfr. l'introd. alla *Fil. d. dir.* del Lasson, p. LVI, per le parti della *Fenom.* relative alla vita sociale.

ziale significa unità della vita nella molteplicità de' suoi aspetti, riconoscimento reciproco della personalità sulla base dell'eguaglianza, coordinazione delle attività particolari alla realtà ideale del tutto sotto la guida dei sapienti. Tale rappresentazione dell'eticità è il motivo dominante la speculazione anteriore di Hegel. La troviamo ne' suoi scritti politici, nel *System*, nel *Saggio*, ma nella *Fenomenologia* è pensata non più come sostanza, ma come risultato di un lungo svolgimento spirituale.

Nella sua fase iniziale lo spirito soggettivo è naturalità, è dominio del senso, dell'appetito, è volontà di potenza diretta ad appropriarsi le cose del mondo estèrno, ad asservire gli altri a noi. E' pacifico per Hegel che l'individualità anche nelle sue forme primitive si dispiega socialmente e si afferma nei contrasti con altri. La concezione monadologica è affatto estranea alla sua coscienza. D'altra parte la socialità non è dapprima unità di voleri relativamente a un fine comune, ma solo rapporto di individualità diverse per sè esistenti.

Caratteristico nella fase di sviluppo della coscienza naturale il rapporto di padrone e di schiavo. Anche attraverso tale rapporto si svolge la coscienza sociale. Da un lato il padrone nel lavoro del servo vede l'esempio del sacrificio e del disinteresse; dall'altro il servo lavorando per altri si spoglia del suo egoismo e avverte il valore superiore di una volontà universale e impersonale. Mediante il lavoro lo schiavo si redime dalla naturalità, acquista coscienza di sè ed è libero anche se vive in condizione servile. E' insito nella dialettica del rapporto di signoria e di schiavitù che ognuno dei due termini si risolva nell'altro. Da questa interiore scissione si desta la coscienza della uguaglianza reciproca che informando di sè il costume e la legislazione prepara il regno dell'eticità. La quale trovò nella Grecia la sua ideale espressione.

Senonchè l'eticità greca, anche se perfetta e completa in se stessa, è pur sempre una eticità naturale, inconscia. L'individuo vive in sè la vita del tutto, ma senza averne coscienza. Ciò che domina è il costume e l'individuo è immerso nella naturalità. Il riconoscimento reciproco non si è ancora tradotto nelle forme rigide del diritto: l'uomo vi è libero individuo, non ancora persona giuridica. In questo stadio l'eticità è ancora costume, non soggetto. La ragione « ist als die flüssige allgemeine Substanz... welche ebenso in viele vollkommen selbständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt » (*Fen.* p. 232). La morale individuale si identifica col costume, ossia colla vita generale del popolo. Perciò i saggi antichi, scrive Hegel, facevano consistere la sapienza e la virtù nel vivere conformemente al costume del proprio popolo (idem p. 233).

Questa beata condizione di vita, vero stato di natura dell'umanità, doveva venir meno coll'affermarsi della soggettività quale momento necessa-

rio nella dialettica dello spirito. Lo spirito soggettivo latente nel costume si desta, acquista autonomia e coscienza, si pone come assoluto valore. La sua storia è un progressivo soggettivarsi nel diritto, nella religione, nell'economia, nella morale; è un incarnarsi successivo nel diritto romano, nel cristianesimo, nell'illuminismo, nel razionalismo kantiano. Hegel considera il diritto romano come il tipico ordinamento dei rapporti privati sotto l'egida dello stato. Per il suo carattere privatistico sopravisse alla caduta del dispotismo romano e rinacque come diritto proprio della classe borghese. Col cristianesimo il processo di soggettivazione si compie nella interiorità della coscienza singola; l'individuo difende contro lo stato la sua libertà spirituale, spezza i rapporti famigliari e sociali, si estrania dal mondo per raccogliersi nella contemplazione e nell'amore di Dio. Quando la chiesa sembra comprimere la coscienza religiosa, questa si rivolta e proclama nel moto protestante il libero esame. Dalla chiesa la rivolta della individualità oppressa si estende allo stato per la conquista della libertà economica e dell'uguaglianza giuridica. Nell'illuminismo il moto di emancipazione dello spirito soggettivo dai vincoli del costume, della religione, del diritto si compie. I rapporti della vita economica condizionano oramai i rapporti giuridici e politici; la borghesia che vive del lavoro e del risparmio si è costituita in classe dominante, e con essa si delinea una nuova forma di convivenza sociale, la società civile che subordina a sè gli istituti del diritto pubblico e si fonda sull'interesse dei singoli reciprocamente riconosciuto.

Con la rivoluzione francese l'antitesi col concetto etico dello stato tocca il limite estremo. L'individuo ha elevato il suo particolare interesse a ragione e fine dello stato. L'aspirazione incoercibile all'assoluto è chiusa nei limiti della coscienza individuale e si lega al presupposto di una realtà che trascende le possibilità della ragione umana. Lo sforzo di Kant, di Fichte di elevare l'individualismo a significato etico universale non ebbe successo, poichè il regno della moralità da essi creato rimaneva, secondo l'interpretazione hegeliana, un freddo ideale della ragion astratta senza efficacia pratica. Nè poteva la morale del dovere considerarsi completamente libera di elementi soggettivi, condizionata come essa era alla volontà buona, al sentimento del rispetto alla legge, alla fede in una realtà noumenica trascendente e inconcepibile. D'altra parte la realizzazione nei rapporti umani dell'universale etico non potè da Kant e da Fichte concepirsi se non nelle forme di una legislazione esterna coattiva incompatibile con la libertà.

La storia dello sviluppo dello spirito soggettivo segnava a Hegel le direttive e le finalità della sua speculazione sociale. L'esigenza non solo filosofica ma storica era per la reintegrazione del soggetto nella realtà etica, ma senza rinnegare il principio della libertà individuale. Non poteva neppure trattarsi di un puro e semplice ritorno all'eticità ingenua, sostanziale dell'antichità greca, ma d'un rinnovamento dell'etica in forma riflessa, cioè

arricchita di tutte le esperienze dello spirito soggettivo nella sua vita psicologica e storica (1).

5. — La *Fenomenologia* costituisce il punto centrale della speculazione di Hegel. Convergono in essa i motivi classici e romantici delle opere anteriori, ma attenuati nella misura in cui prende rilievo la vita dello spirito soggettivo. In relazione al quale si delinea l'organizzazione dei rapporti individuali sul fondamento del possesso e della proprietà. Lungi dal rappresentare una deviazione dallo stato originario di perfezione, il sistema dei bisogni, nel quale si individua la società civile, si eleva a momento necessario della coscienza sensibile nel suo svolgimento. Ma solo nella *Filosofia del diritto* nel 1821, il concetto di società civile trova definitiva determinazione e sistemazione in rapporto al sistema filosofico che nel frattempo nella *Logica* (1812-16) e nell'*Enciclopedia* (1817) Hegel aveva costruito. Un esplicito rinvio a queste sue opere troviamo nella prefazione alla *Filosofia del diritto*. La società civile come tutte le forme fenomeniche dello spirito deve oramai considerarsi come rivelazione particolare della ragion assoluta. Nel processo storico che porta alla costituzione della società civile deve riscontrarsi un processo spirituale di natura logica e dialettica. Perciò Hegel nella prefazione citata assegna al filosofo della società e dello stato non propositi di valutazione o di riforma della realtà storica, ma il compito di penetrarne l'intima razionalità, di riferire i fatti storici ai loro concetti, di inserire questi nel ritmo dialettico dello spirito assoluto.

Hegel sentì e visse intensamente il dramma del mondo moderno. Era il dramma dell'individuo che dopo aver distrutto l'*ethos*, da cui il mondo antico derivava forza, stabilità, armonia di vita, lottava per ricostruirlo con le sue forze senza riuscire a superare se stesso, a soddisfare l'aspirazione all'universalità e unità del reale. Il dissidio in forma diversa si rifletteva in tutti i campi: nella speculazione tra il senso e la ragione; nella morale tra la coscienza del dovere e quella del proprio utile; nella vita religiosa e politica tra libertà e autorità. La rivoluzione francese distruggendo lo stato monarchico assoluto e con esso le classi e le istituzioni che lo sostenevano e rappresentavano, aveva distrutto l'ultima parvenza di virtù e unità politica, aveva messo in piena luce la nuova complessa vita di rapporti economici e giuridici che sembrava rispecchiare le aspirazioni della borghesia in lotta contro il dispotismo regio colpevole di rappresentare una ragion di stato diversa dalla privata, in contrasto con gli interessi e le finalità dell'individuo alla cui difesa l'organizzazione politica doveva servire.

Attraverso questi contrasti di natura apparentemente politica, ma a sfondo economico-sociale, si svolge nel secolo XVIII la coscienza di una

(1) Cfr. anche Hegel, *Fil. d. dir.*, ed. cit. § 124.

vita collettiva distinta da quella espressa dallo stato di polizia illuminista. costituita di fatti sui quali lo stato non può avere nè controllo, nè azione. Erano i fatti riguardanti la produzione e la ripartizione delle ricchezze che dalla sempre più diffusa coscienza di libertà traevano condizioni particolarmente favorevoli di sviluppo.

Nei seguaci dell'empirismo filosofico, nel Locke, nello stesso Hobbes si può rilevare la tendenza a identificare lo stato naturale prepolitico della umanità con lo stato di libera esplicazione dell'attività economica. Questo stato naturale costituito di interessi privati, per l'egoismo che lo informa, per i contrasti che genera, fu dagli uni negato e risolto nella vita dello stato sovrano; ma da altri fu proclamato lo stato vero, originario, in cui tutti gli uomini ragionevoli convengono anche senza un esplicito patto di unione. Tale stato ha leggi, organizzazione, vita sua propria; sta all'ordine politico come ciò che è naturale e spontaneo sta a ciò che è volontario e artificioso. L'idea di una società prepolitica strettamente legata allo sviluppo della individualità sensibile, divenne tradizione costante dell'empirismo inglese. Ancora nella seconda metà del sec. XVIII lo scozzese Ferguson sosteneva che storicamente lo stato si sovrappose a rapporti sociali preesistenti. Dopo di lui divenne di uso comune l'espressione di « civil society » per indicare l'insieme di tali rapporti (1). Era implicita in questa direzione di pensiero un particolare significato di società e la sua autonomia rispetto allo stato. Ciò era in contrasto colla più autorevole tradizione e colla prevalente dottrina giusnaturalistica. Era infatti pacifico per il pensiero classico e medioevale che società e stato sono termini correlativi, che la società come complesso di individui non può conservarsi senza un potere dirigente che realizzi quel bene comune che non può essere attuato dai singoli membri della comunità. Anche i giusnaturalisti della scuola del Grozio, pur ammettendo in ipotesi uno stato di natura prepolitico, riconoscevano nello

---

(1) Cfr. FERGUSON, *An essay on the history of civil society*, Edimbourg, 1767. Più ancora che in Inghilterra questo saggio fu apprezzato in Germania (ove fu trad. a Lipsia nel 1768) e in Francia (trad. Bergier. Paris, 1783). Dal capo I della Parte IV, ove si tratta della divisione del lavoro, potè trarre ispirazione lo Smith. Cfr. per la diffusione del saggio in Germania Jellinek, *Dottrina generale dello stato*, tr. it. Milano, 1921, vol. I. p. 179 nota. Lo Jellinek (id. p. 150-179) ricorda A. L. Schlözer (*Allgemeines Staatsrecht*. Göttingen, 1793) come il primo scrittore tedesco che distinse stato e società. Quest'ultima è per lo S. una comunità giuridica senza *imperium*, determinata da esigenze economiche. Cfr. sul rapporto stato e società oltre allo Jellinek (l. e op. cit.) anche Oppenheimer, *System d. Soziologie* Bd. II *Der Staat*, Jena, 1926, p. 115 e sg. E' verosimile che Hegel conoscesse direttamente le opere del Ferguson e dello Schlözer. Certo usò nel significato da essi accolto il concetto di società civile. Tra le sue letture giovanili una che risale al 1787 riguarda l'opera dell'accademico berlinese SULZER, *Kurzer Begriff aller Wissenschaft*. Hegel fece l'estratto delle parti attinenti la dottrina del diritto *naturale* e dello stato. Il Rosenzweig (*op. cit.*. I, p. 15) c'informa che in quest'opera Hegel potè apprendere l'esistenza « von einem natürlichen Gesellschaftsrecht » che deriva « aus der Natur einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt », per cui è comune a tutti gli stati. La distinzione tra società e stato poteva pertanto considerarsi alla fine del secolo XVIII distinzione corrente nella letteratura scientifica

stalo un istituto del diritto naturale volontario, necessario non solo per garantire i patti privati, ma per raggiungere finalità comuni.

Senonchè nel secolo XVIII noi assistiamo a una progressiva determinazione del concetto di società; si distingue tra società umana in genere e società civile in concreto; quella conserva il suo valore etico, ma perde ogni significato giuridico e politico; questa è la società determinata nel tempo e nello spazio, prodotto caratteristico dello sviluppo economico moderno. Il diritto e lo stato non sono più intesi in relazione al bene comune di tutti gli uomini, ma in rapporto alle particolari esigenze dell'uomo e della società economica. Ciò spiega perchè i teorici della società civile, quelli che più lavorarono a emanciparla da ogni vincolo e azione politica furono gli economisti, particolarmente i fisiocrati e Adamo Smith.

6. — L'idea centrale della dottrina fisiocratica è l'esistenza ai fini della conservazione e della produzione dei beni economici, di una società naturale regolata da leggi immutabili, sottratte alla volontà dell'uomo. Nei fisiocrati natura non è come per i giusnaluralisti azione dell'uomo, ma fisica necessità. Perciò Marx faceva merito ad essi di aver posto le leggi « materiali » della società che sono indipendenti dal volere della politica. Non già che negassero l'intervento dell'uomo, della ragione, della libertà nei fatti economici, ma tale intervento era per Quesnay sapienza di operare « autant que le permet l'ordre des lois physiques qui constituent l'univers » (1). A questa concezione dell'ordine sociale naturale i fisiocrati associarono l'idea dello sviluppo e la loro dottrina della formazione graduale delle condizioni che rendono possibile l'attuazione dell'ordine naturale negli « états policés ». (Güntzberg cit. p. 50). Solo infatti colla introduzione dell'agricoltura e della proprietà privata del suolo, collo sviluppo intellettuale e tecnico, con la divisione del lavoro e cogli scambi dei prodotti comincia anche per i fisiocrati il vero e proprio stato di società, cioè la società civile, caratterizzata dal predominio della classe agricola. Colla società si svolge il diritto, le cui norme sono naturali e immutabili come l'ordine economico che è chiamato a regolare. Il diritto naturale dei fisiocrati si distingue da quello classico lockiano per la sua accentuata conformità all'ordine economico e per l'intimo nesso con lo sviluppo della personalità produttiva. La libertà è per essi in funzione della proprietà e l'ordine sociale-economico è l'ordine essenzialmente giuridico (id. p. 57 e seg.).

Conseguenza ulteriore della dottrina fisiocratica è la netta separazione tra stato e società. Questa è fatto fisico; quello è organizzazione cosciente e unitaria dei rapporti sociali in un dato momento del loro sviluppo. Lo stato

(1) Cfr. per le citazioni e in generale per il pensiero dei fisiocrati il Güntzberg, *Die Gesellschafts-und Staatslehre der Physiokraten*, Heidelberg, 1907 p. 41 e seg

non ha fini che si sovrappongono a quelli della società naturale, nè può intervenire nei fatti della vita economica se non per favorirli e svolgerli. Il principio della libertà economica da essi proclamato significava il rispetto alle leggi fisiche e sociali che la scienza determina con la ragione e col calcolo e che la volontà non può violare. Con ciò si sottraeva allo stato una sfera concreta di rapporti sopra la quale esso non poteva esercitare diritti di sorta. Di qui la condanna del mercantilismo e del protezionismo.

Anche se Hegel conobbe la dottrina fisiocratica (come par certo) non poteva accoglierla per lo spirito e le finalità che la informavano. Egli non dimostrò mai eccessiva simpatia per la classe agricola e per l'economia agraria. Piuttosto credette nella industrializzazione dell'agricoltura, nella sua riduzione a forma di attività industriale. Ma astraendo da ciò Hegel non poteva giustificare l'estensione del concetto di legge fisica ai fatti della vita economica, nè poteva ammettere come méta ultima del progresso umano l'identificazione di società economica e politica. I fisiocrati consentivano anche al dispotismo se serviva all'interesse sociale e se garantiva con la libertà economica degli individui lo sviluppo spontaneo dell'ordine naturale (1). Non poteva sfuggire a Hegel l'errore dei fisiocrati di associare il dispotismo politico con il liberalismo economico. Egli vide fin dalle sue opere giovanili che il rinnovamento e la caratteristica della vita moderna derivava non tanto dall'economia fondiaria, quanto dal lavoro industriale e meccanico, dallo sviluppo del capitalismo, dagli scambi commerciali, cioè da quelle attività e classi che i fisiocrati avevano più svalutato. Di qui il suo interesse per non dire il suo entusiasmo per la nuova economia del lavoro ridotta a dignità di scienza da Adamo Smith. Da questa direzione di pensiero bisogna movere per intendere il valore e significato di società civile in Hegel.

7. — Non deve trarre in inganno la forma oscura, dialettica nella quale Hegel avvolge il suo pensiero nei riguardi della società civile. A base della sua costruzione sta una non comune conoscenza dei fatti e delle dottrine economiche. L'Andler assicura che la competenza di Hegel in materia economica è certa e fu profonda, dovuta in parte a influenze famigliari, in parte a' suoi particolari studi (2). Cominciò a studiare la nuova scienza del-

---

(1) Cfr. J. Binder, *Philosophie des Rechtes*, Berlin, 1925, § 22: *Staat und Gesellschaft*, p. 579 nota. Il contenuto di questo paragrafo corrisponde essenzialmente all'articolo pubblicato con lo stesso titolo nella « Riv. int. di filos. d. dir. » 1924. p. 205 e seg

(2) Cfr. Andler, *Les origines du Socialisme d'État en Allemagne*, 2ª ed. Paris, 1911, libr II, c. 1 § I: *Le smithianisme hégélien*, p. 145. Il padre di Hegel era segretario camerale del duca di Wurtemberg e le relazioni fatte in tale qualità rivelano il suo senso economico. Hegel, che scrisse sulle finanze della città di Berna, tale senso affinò a Francoforte sul Meno che era centro di intensa vita finanziaria. Hegel si interessò vivamente ai dibattiti del Parlamento inglese sulla tassa dei poveri e ne scrisse; lo appassionò la riforma del *Landrecht* prussiano. E. Hammacher (cit. da Vogel, op. cit. p. 107) con evidente esagerazione chiama Hegel il

l'economia nel trattato di James Steuart, per poi approfondirla nelle opere di A. Smith e di J. Say (1). Egli giustifica i suoi entusiasmi per la nuova scienza (*Fil. d. dir.* tr. it. cit. p. 189 e seg.) osservando che essa era riuscita a ridurre a legge e a principii semplici l'infinita congerie di fatti particolari nei quali più sembrava regnare il giudizio e l'arbitrio individuale. Nella regolarità della vita dei bisogni Hegel trovava nuova mirabile conferma della razionalità immanente nelle cose. E ravvicinò l'armonia del mondo sociale a quella che le scoperte di Newton avevano rilevato nel sistema planetario che nell'apparente complessità presenta grande semplicità di leggi (2). L'analogia non significava riduzione della economia a scienza naturalistica. Elevando il lavoro a categoria economica fondamentale, l'economia classica aveva implicitamente spiritualizzato l'attività rivolta alla produzione dei beni materiali.

Senonchè Hegel accolse i principii e le leggi dell'economia ai fini e per le esigenze del suo sistema filosofico. Alla cui costruzione non poteva servire l'uomo astratto degli empiristi e dei giusnaturalisti; molto meno il loro immaginario stato di natura, mentre poteva assumersi a espressione tipica della nuova civiltà borghese l'uomo concreto degli economisti sciolto da ogni vincolo e tutela, in piena indipendenza rispetto a' suoi simili, non preoccupato di associarsi con altri per scopi comuni, preoccupato solo di sè, di soddisfare i suoi reali bisogni. Questi individui concreti emancipati dalla famiglia (nella quale entrano ancora come parti di un organismo etico) e operanti in vista della loro particolare felicità costituiscono la società civile. La quale è atomismo puro (*Encicl.* tr. it. Croce § 523) in quanto non si occupa che degli individui considerati nella loro esistenza isolata. Ma accanto al principio particolare si dispiega nella società economica un principio contrario universalistico in quanto l'uomo economico non può attuare la sua felicità se non per mezzo e colla cooperazione di altri. L'egoismo si realizza per il suo contrario e chi vuole per sè vuole, suo malgrado e senza avvertirlo, secondo un volere che è di tutti. Anche nella concorrenza dei bisogni si rivela un principio di solidarietà.

L'universalità che si attua nella società economica, ha carattere formale (*Fil. d. dir.* § 157), relativo, esteriore; essa non esprime una unità

---

fondatore dell economia politica in Germania. G. Lasson nella intr. alla ediz della *Phil. d. Rechts* (p. LVII) afferma che H. collocò l'economia politica nel sistema delle scienze.

(1) Per lo Steuart e Smith cfr. s. p. 348, n. 1. Il *Traité d'écon. politique* del Say fu pubblicato a Parigi nel 1803. Hegel lo potè leggere nella trad. di L. H. Jacob, Halle, 1807 o nella trad. di Vienna del 1814, o in quella commentata di Heidelberg, 1818-19. Meno probabile è l'influenza dei *Principles of political economy* di D. Ricardo, che furono pubblicati a Londra nel 1817 e tradotti sull'edizione del 1819 dallo Schmidt nel 1821 quando il pensiero di Hegel era già formato. Hegel però cita il Ricardo assieme allo Smith e al Say nel § 189 della « Filos. d. dr. » senza ricordarne le opere.

(2) Nella *Logica* (tr. it. Moni, Bari, 1925 vol. III, p. 204) Hegel aveva rilevato che un comune processo logico sta a fondamento del sistema cosmico e del meccanismo economico.

reale che presuppone una sostanza etica in cui le parti si risolvono, ma esprime una totalità relativa, una connessione meccanica di voleri che conservano la loro autonomia e la coscienza di operare per sè anche se si incontrano in una volontà comune.

La società civile si presenta pertanto come un sistema di reciproca dipendenza e di relativa eticità. L'egoismo dispiegandosi si limita rispetto ad altri, nega se stesso, si fa altruista non per cosciente, libera determinazione del soggetto, ma coattivamente per necessità naturale. L'uomo economico, che si universalizza per realizzarsi come individualità, riflette in sè il processo logico dell'idea che si differenzia per riassumersi in una più alta unità. Lo stesso processo dialettico permise a Hegel di considerare la società civile come momento dell'eticità. Essa è sempre il regno della soggettività; ma questa non è più contrapposta all'oggettività, ma è posta come condizione di sviluppo dell'eticità assoluta. Il concetto di eticità si svolse progressivamente in Hegel in contrapposizione alla morale soggettiva dell'illuminismo e del razionalismo kantiano. Tanto la morale della felicità, quanto quella del dovere si esaurivano nell'intimità del soggetto, e non erano condizionate all'esistenza di una vita collettiva. L'idea che il vero individuo è la collettività aveva incontrato largo favore nelle correnti di pensiero neoclassiche, romantiche, storiche. La stessa idea trova la sua forma più perfetta nello spirito oggettivo di Hegel. L'eticità diventa la moralità di una individualità collettiva, mentre la moralità presuppone solo la pluralità di individui. Nè l'empirismo col suo concetto di uomo naturale, nè il criticismo col suo concetto di uomo intelliggibile esaurivano la sfera della eticità. La quale si esprime nelle forme collettive di vita dalle più umili alle più elevate. Il concetto hegeliano di eticità implica una attività immanente nella storia, da cui si generano e si nobilitano tutte le forme di vita associata.

8. — Nella sistemazione definitiva del suo pensiero Hegel doveva elevare la vita economica a fase essenziale, anche se iniziale, dell'eticità, cioè del processo di liberazione e di oggettivazione dello spirito. Nelle fasi anteriori la collettività politica nazionale esauriva anche per Hegel, come già per gli antichi e per i romantici, la sfera dell'eticità, fuori e contro la quale era concepita la vita economica. Sotto questo aspetto Hegel era in accordo cogli economisti, i quali studiavano i fatti economici nella loro astratta esistenza e inclinavano piuttosto a considerare la vita etica in funzione della economia. Ben presto Hegel si convinse che l'eticità si svolge per gradi e si realizza ovunque si manifesta un principio di organizzazione collettiva e quindi anche nella vita economica. Nella quale egli, filosofo oramai dell'idea che si realizza dialetticamente, doveva scorgere l'insanabile dissidio tra il particolarismo dei bisogni e l'esigenza etica che si insinua in-

conscia per legge naturale necessaria nel meccanismo economico. Un principio di oggettività può già rilevarsi nella progressiva differenziazione e spiritualizzazione dei bisogni, nella razionalità crescente della loro soddisfazione. L'uomo sviluppandosi intellettualmente si sottrae alla dura servitù dei bisogni animali, soddisfa esigenze spirituali sempre più alte, si svolge socialmente e moralmente. I bisogni e i mezzi di soddisfarli perdono progressivamente il loro carattere individuale per rivestire carattere sociale. Ciò significa per l'uomo uscire di sè, riconoscere altri diversi da sè, porsi con loro in rapporto, scambiare con essi i prodotti della sua attività. Un sistema di reciprocità e di mutua dipendenza si stabilisce, per cui l'arbitrio individuale dalla contrapposizione con altri acquista una coscienza sempre più viva de' suoi limiti, della sua subordinazione a un volere che lo trascende (*Fil. d. dir.* cit. § 189-192). All'uomo naturale degli economisti e dei giusnaturalisti, Hegel contrappone l'uomo sociale, che, sottratto agli istinti animali, immediati, istintivi, attua con l'intelletto le esigenze della sua spiritualità (id. § 193-94).

Per quanto la vita in società significhi per l'uomo, rispetto al rozzo stato di natura, affermazione di spiritualità, la libertà in essa ha ancora valore limitato e formale. Sempre vive, imperiose sono le esigenze della individualità e non può eliminarsi la dipendenza dalla natura, alla quale danno occasione l'accrescimento e il raffinamento dei bisogni e il lusso che ne consegue (id. § 195). A salvare le ragioni della eticità provvede il lavoro che dà nuovo valore e non solo economico, ma razionale e morale alle cose del mondo esterno. Le quali per il lavoro si trasformano, si specificano, entrano nel dominio spirituale dell'uomo, si adeguano sempre meglio alla varietà e molteplicità dei bisogni (id. § 196). Il lavoro implica educazione dell'intelletto e disciplina delle volontà, esso compie una funzione sociale in quanto obbliga a produrre non per il consumo immediato, individuale, ma per il risparmio, per lo scambio, per la comune utilità (id. § 197). La specificazione e divisione del lavoro danno rilievo alla forza socializzatrice dell'attività umana. Per esse la produzione aumenta in qualità e in quantità, le attività dei singoli si dispiegano in forme e direzioni sempre più varie, si moltiplicano colla dipendenza reciproca i rapporti tra gli uomini, e il lavoro meccanizzandosi rende possibile la sostituzione della macchina all'uomo (id. § 198).

Il moto dialettico dello spirito soggettivo è in stretto rapporto con la trasformazione tecnica e la elevazione spirituale e sociale del lavoro. L'individuo si illude di produrre, di guadagnare, di godere per sè, mentre, per una specie di ironia della ragione, produce, guadagna, gode per altri. L'egoismo si trasforma suo malgrado e inconsciamente nel suo contrario e lavora ai fini della universalità e della eticità. In questo vario intrecciarsi del particolare e dell'universale si rivela la dialettica della società civile. Nella

infinita relatività della quale l'individuo si inserisce secondo le inclinazioni naturali e le attitudini acquisite, concorrendo alla formazione della ricchezza comune a cui partecipa in ragione del suo lavoro.

La disuguaglianza è condizione di vita e di sviluppo della società civile. Il dogma dell'uguaglianza è una astrazione priva di valore reale e razionale. La disuguaglianza si fonda in natura e si svolge attraverso il meccanismo della vita economica. Ma il suo vero fondamento è nella natura dialettica dello spirito, che non può concepirsi senza il momento della particolarità e della differenza. Quanto maggiori per numero e qualità sono le differenze individuali, tanto più ricca e varia è la vita dello spirito. Senonchè le disuguaglianze nella società civile pervengono solo ad una unità formale, esteriore, nè si risolvono in un principio che di esse sia l'unità e la misura reale (id. § 200).

9. — Avviamento a tale unità e universalità reale sono le classi, nelle quali il principio delle differenze e disuguaglianze naturali, economiche, sociali trova la sua prima, ancora imperfetta e limitata, organizzazione. L'intero sistema della vita sociale si divide in sistemi particolari di bisogni, di modi di soddisfarli. L'uniformità e comunanza di lavoro genera uniformità e comunione di vita e di interessi, in base a cui gli individui si raggruppano e costituiscono una classe.

Ritorna nella *Filosofia del diritto* la triplice distinzione delle classi che Hegel aveva posto fin dal 1802, ma ritorna con spirito e criterio profondamente mutato. Nel 1802 la classe ha ancora significato feudale e la distinzione è fatta con criterio etico-psicologico. La nobiltà rappresenta la moralità assoluta, la borghesia la moralità relativa, mentre gli agricoltori esprimono la moralità naturale. Nel periodo 1802-06 Hegel tende a distinguere le classi in base a una differenziazione materiale, poichè parla di classi inferiori, costituite dagli agricoltori e dai commercianti e di classi superiori pubbliche dedite all'amministrazione, alla milizia, alla scienza, alla religione. Nel 1821 il concetto di classe è essenzialmente ed esclusivamente economico. E' evidente l'influenza degli economisti inglesi e francesi; ma mentre in questi la distinzione è strettamente economica e si fonda sulla fonte del reddito, in Hegel la distinzione è riferita alla natura stessa dello spirito etico, il quale non può nella sua prima fase esistere e svolgersi se non nella forma della classe. La quale sorge indipendentemente dagli individui. Questi hanno solo la scelta di entrare nell'una o nell'altra classe, se vogliono divenire membri della società civile (id. § 201-202).

L'individuo, entrando nella sua classe, lega la sua esistenza all'esercizio di una particolare attività professionale, la quale, reagendo sull'individuo, genera sentimenti e abiti di pensiero che costituiscono la *Gesinnung* della classe. La terra è per eccellenza la sostanza economica da cui derivano

tutte le utilità, e *sostanziale* chiama Hegel la classe agricola. Dal lavoro trae la terra il suo valore e per il lavoro essa acquista la capacità di diventare proprietà privata dell'individuo. L'ideale sociale di Hegel, come quello dei fisiocrati, era di una classe di piccoli agricoltori che possiedono e coltivano direttamente il suolo (1). I sentimenti di questa classe legata o condizionata alla terra, sono quelli di una eticità naturale, immediata fatta di fiducia e di rassegnazione, non turbata da preoccupazioni di lucro (§ 203).

Le utilità generali prodotte dalla terra sono trasformate in utilità specifiche dal lavoro industriale. Elemento primitivo e concreto di esso è l'artigiano che lavora per il consumo immediato, produce direttamente oggetti finiti in piccole quantità a richiesta dei singoli. Ma colla divisione e meccanizzazione del lavoro, questo si fa astratto, generale; la produzione è fatta per lo scambio, per il consumo indiretto e lontano, per cui si forma accanto all'artigianato la classe che Hegel chiamava dei *fabbricanti* per indicare la classe degli operai addetti all'industria. Nel sistema economico di Hegel non vi è posto per la figura del capitalista, la cui funzione può essere giustificata giuridicamente, non dal punto di vista economico. La circolazione dei valori prodotti dal lavoro industriale genera la classe dei commercianti. L'eticità degli appartenenti alla classe industriale nella sua triplice direzione è eticità riflessa, caratterizzata da un alto senso del proprio valore e della propria indipendenza. Ognuno sa di valere per il suo lavoro, per la sua intelligenza, per le sue qualità inventive (id. § 204).

Al di sopra della classe agricola e industriale Hegel colloca una classe *generale* costituita da coloro che attendono a pubbliche funzioni nell'interesse esclusivo della collettività. La società civile, in cui ognuno pensa a sè e dispiega una attività particolare, economica, non potrebbe sussistere se non vi fosse chi provvedesse a mantenere il giusto equilibrio degli interessi. Trattasi di funzionari improduttivi ai fini economici, ma necessari ai fini della conservazione sociale (id. § 205).

L'appartenenza ad una classe è una necessità per l'individuo e nel tempo stesso è condizione di libertà. Solo nella classe e per la classe il lavoro acquista significato etico. In ciò sta la profonda differenza tra il regime castale dell'antichità e il regime moderno delle classi. In antico l'appartenenza alla classe era determinata dall'arbitrio del reggitore o dal fatto della nascita; nell'età moderna tale appartenenza avviene per atto di libera elezione. Non l'individuo crea la classe; questa scaturisce dalla natura stessa del meccanismo economico che si perfeziona socializzandosi e obbliga l'individuo a spiegare la sua attività economica incorporandosi in

(1) Nell'aggiunta al § 203 Hegel accenna alla trasformazione in senso industriale dell'agricoltura. « Ai nostri tempi, scrive, l'economia della terra è esercitata anche in modo riflesso, come una fabbrica e allora assume il carattere della seconda classe, contrario alla sua naturalità ». (tr. it. cit. p. 365).

una classe. Il lavoro è libero, ma deve svolgersi in forma sociale. L'ordinamento per classi è l'equivalente dell'organizzazione meccanica del lavoro. Esso non sorge per decreto di autorità, ma per volontà dell'individuo che nella vita di classe sente l'integrazione della sua personalità.

10. — La società civile, nel pensiero di Hegel, non è solo un sistema di bisogni, di rapporti economici, ma è anche necessariamente una comunità giuridica e politica. Ciò non avvertirono chiaramente quelli che accentuarono la concezione dello stato come valore etico assoluto, trascurando l'ordinamento giuridico e politico rispondente alla fase dell'eticità relativa caratterizzata dalla società civile. Troviamo in Hegel una duplice corrente di pensiero giuridico e politico in rapporto alla distinzione e contrapposizione da lui posta tra la società e lo stato: la risoluzione dell'una nell'altro non toglie che i due concetti esprimano fasi distinte nella vita dello spirito oggettivo, a cui corrispondono fasi distinte di vita giuridica e politica.

Devesi riconoscere col Rosenzweig (*op. cit.* II p. 96) che ne' suoi primi scritti Hegel fu portato a svalutare il diritto e la vita giuridica. Ma aveva presente il diritto come libertà dell'individuo astratto e le sue tendenze erano fin d'allora per la rivalutazione e il primato del diritto pubblico rispetto al diritto privato. In lui si associava ancora nella stessa condanna la concezione del diritto naturale dei giusnaturalisti e dello stesso Kant e lo spirito borghese che di quella concezione era tutto penetrato. In progresso di tempo Hegel doveva superare il dualismo tra il diritto come espressione della libertà astratta dell'uomo e il diritto come espressione della eticità dello stato. Ma per arrivare a questo risultato egli doveva procedere a una nuova valutazione del mondo economico borghese e alla elevazione del concetto di società civile a momento dell'eticità. E ciò fece nella *Filosofia del diritto.*

Interpreti autorevoli hanno rilevato tutto il valore che ha in Hegel la distinzione tra diritto astratto e diritto concreto. Il Lasson rimprovera a Hegel di aver separato il diritto privato (astratto) dal diritto pubblico (concreto), di aver accolto in contraddizione col significato generale del suo sistema, la finzione del razionalismo giuridico, secondo cui può concepirsi un diritto della persona e un rapporto di proprietà senza il presupposto della società e dello stato (1). Il rimprovero del Lasson non ci sembra giu-

(1) Cfr. G. Lasson, Int. all'ed. cit. della *Filos. d. diritto,* p. XLIV. Egli rileva (p. XLV) la contraddizione tra il § 36 della *Fil. d. dir.* in cui si postula la comunità delle persone come presupposto del diritto, e la possibilità di un diritto astratto sulle cose. Anche il Martinetti, nel suo corso di lezioni su Hegel tenuto nell'Università di Milano nell'anno accademico 1923-24, (pubblicato dopo la sua morte col titolo: *Hegel*, Milano, 1943) critica (p. 203 e seg. del vol.) la separazione del diritto privato dal diritto pubblico e nega la possibilità storica e dialettica di un diritto fuori dello stato. Tale separazione egli considera frutto di un vano schematismo dialettico e riunisce in un'unica trattazione la teoria hegeliana del diritto e dello stato.

stificato perchè non fu proposito di Hegel rinnegare le conquiste del giusnaturalismo e del razionalismo giuridico, ma di integrarle. E conquista definitiva della speculazione moderna doveva apparire ad Hegel l'aver posto il problema del diritto come problema di libertà. Ma mentre i predecessori si erano limitati a intendere astrattamente la libertà e il diritto, Hegel si preoccupa sopratutto della loro realizzazione. Il diritto è per Hegel realizzazione di libertà e tale realizzazione ha luogo con processo dialettico, cioè non negando il momento astratto del diritto, ma risolvendolo in forme sempre più concrete. Si comprende allora com'egli dovesse movere dal diritto astratto della persona e formulare in termini kantiani il supremo precetto giuridico: « Sii persona e rispetta gli altri come persone » (*Filos. d. dir.* § 36).

L'azione del singolo che opera per affermare la sua personalità sulle cose del mondo esterno non può svolgersi senza rapporti con altri. Chi opera si sente parte di una collettività di essere a lui uguali. Solo nel rapporto con altri la libertà acquista esistenza effettiva (*Dasein*) (*Fil. del dir.* § 71). La proprietà stessa, che è per Hegel rapporto immediato della persona sulla cosa, nello sviluppo dialettico del concetto del diritto si trasforma in un rapporto contrattuale tra due volontà. La proprietà diventa rapporto giuridico mediante il volere di altri, cioè quando è pensata esistere in una comunità di diritto. D'altra parte il diritto astratto è pur sempre un grado determinato dello sviluppo dello spirito oggettivo e come tale è elemento integrante della società e dello stato (1).

Soggetto del diritto astratto è la personalità pura, concepita nella sua generica esistenza, come valore assoluto, senza limitazioni e determinazioni temporali e spaziali, scevra da ogni particolarismo di fini, da ogni empiricità. La relazione immediata astratta della persona con le cose del mondo esterno genera la nozione di proprietà. I rapporti che questa determina tra le persone trovano la loro più generale espressione nel contratto.

Il diritto astratto è il diritto di una comunità ideale in cui gli uomini concepiti nella identità e universalità della loro natura seguono nei loro rapporti la massima negativa di non ledersi a vicenda. Come esigenza ideale il diritto astratto contiene tutte le possibilità di sviluppo della persona. A misura che queste possibilità si realizzano, il diritto da astratto diventa concreto, oggettivo. Per Hegel società e diritto sono concetti inseparabili. La società non può sussistere senza il reciproco riconoscimento della personalità. Perciò il diritto è forma dell'operare sociale e la società è essenzialmente formazione giuridica. Nella società civile il volere universale della persona umana sembra quasi perdersi nel particolarismo dei bisogni

(1) Cfr. LARENZ, *Staat, u Religion bei Hegel*, in Festgabe f. J Binder, Berlin, 1930, pagine 248-49

contrastanti ed esclusivi. D'altra parte la necessità di soddisfarli con la cooperazione degli altri induce al rispetto reciproco, al riconoscimento di una norma regolatrice degli egoismi. L'esplicazione pacifica e ordinata dei bisogni è solo possibile mediante il diritto, il quale trae da quelli il suo contenuto concreto. Tra il sistema dei bisogni e l'ordinamento giuridico si stabilisce piena corrispondenza. Quanto più la vita economica complicandosi si svolge nelle forme della socialità, sia pure esteriore e meccanica, tanto più sono coattivamente riconosciuti e difesi i diritti dell'umanità. Il diritto pertanto nella società civile non ha solo una concretezza logica come momento essenziale nel divenire dialettico dello spirito, ma esso compie una funzione pratica, concreta, nel coordinare i bisogni e farli servire a fini che vanno oltre la loro particolarità. Condizionato nel suo sviluppo dalla natura sensibile dell'uomo, esso afferma nel mondo degli egoismi il suo valore etico, ossia sociale, trae dalla pluralità di voleri contrastanti un volere comune, per il quale i diritti della persona umana sono riconosciuti e difesi.

La concretezza pratica del diritto nella società civile si rivela sopra tutto nel riconoscimento e nella difesa della proprietà. Fondamentale nella società civile è il rapporto tra il bisogno e la cosa mediante il lavoro. Tale rapporto è la traduzione concreta del rapporto astratto della personalità col mondo esterno. La proprietà da categoria della ragion astratta è divenuta categoria economica e come tale è fatta capace di rivestire forma giuridica concreta. Come rapporto economico fondato sul lavoro la proprietà è inseparabile dal soggetto, di cui soddisfa i bisogni. Tale rapporto non si mantiene senza riconoscimento e tutela, cioè senza la forma della giuridicità. In virtù della quale il rapporto reale si trasforma in un rapporto convenzionale universale riconosciuto e tutelato. La volontà comune uelle forme del diritto limita e regola l'arbitrio del singolo in ordine alle cose esterne, per cui l'acquisto della proprietà non è più originario, ma acquisito e convenzionale. Sottratta al suo particolarismo la proprietà mediante il diritto è ricondotta ad un principio oggettivo, razionale per il quale può pretendere riconoscimento e difesa.

Il diritto, per Hegel, non ha origine empirica, non sorge dai fatti, dai bisogni, ma scaturisce dall'essenza della personalità etica universale. Coesiste con lo spirito umano e con esso si realizza. Nella società civile troviamo il primo grado di realizzazione. La sua funzione in essa è di razionalizzare i rapporti economici, di creare sul fondamento dei medesimi una comunità di diritto.

Nella eticità relativa della società civile il diritto trova i suoi limiti. Il particolarismo non superato, nè superabile, dei rapporti economici impedisce al diritto di svolgere in pieno la sua funzione. Donde un perenne dissidio tra la volontà soggettiva dell'individuo e la volontà oggettiva del

diritto. L'unità dei voleri sotto l'universalità della legge non è raggiungibile nella società civile. Solo la vita politica è per Hegel capace di attuare l'eticità oggettiva perfetta. Contro la prepotenza degli egoismi il diritto si difende colla coazione, cioè con un mezzo non etico, incompatibile con la libertà. La coazione impone un accordo esteriore tra la volontà soggettiva e la legge, tra le esigenze del senso e quelle della ragione. Essa giustifica lo stato giuridico o di necessità che Hegel accoglie nella fase dell'eticità relativa e contrappone allo stato etico assoluto.

11. — Nella dottrina della società di Hegel è implicita una teoria dello stato esterno, di necessità, intellettualistico, come egli lo chiama (*Fil. d. dir.* § 183). E' lo stato che mantiene e difende l'ordine giuridico e l'eticità ad esso rispondente in una comunità, i cui membri si propongono finalità economiche e non avvertono, se non per una astuzia della ragione e per una coazione esteriore, l'esigenza dell'universale. Non è esatto credere che per Hegel la vita politica si esaurisca nella concezione etica dello stato. Lo stato etico è il termine ultimo ideale che riassume e unifica in sè tutte le fasi di eticità anteriore; ma esso si realizza per gradi e a ogni grado corrisponde una determinata costituzione politica. Nelle sue opere giovanili Hegel ebbe presente la costituzione platonica, che fu tipica espressione dell'impero della giustizia naturale. Nella costituzione romana egli vide la personalità soggettiva affermarsi nelle forme del diritto come libertà del cittadino nell'unità dello stato. Al soggettivismo morale e religioso cristiano fa riscontro lo stato privo di ogni specifico contenuto, che fa dell'uomo il cittadino della città di Dio. Con lo svolgersi della società civile la costituzione politica si modella sulle esigenze della vita economica. Al predominio dell'economia agraria corrisponde lo stato agricolo, e questo significa per la storia dell'umanità la fine della vita selvaggia, l'inizio della società civile, l'introduzione del diritto privato, la disciplina dell'amore sessuale mediante il matrimonio, la costituzione della proprietà famigliare (id. § 203).

Nell'età dell'illuminismo e del giusnaturalismo si consolida l'economia del lavoro e dello scambio. La borghesia cerca nello stato giuridico il riconoscimento e la difesa della personalità giuridica e morale. Ma il concetto kantiano della libertà esterna, su cui lo stato giuridico si fonda, sembra a Hegel astratto e inadeguato alle esigenze della nuova civiltà borghese. Perciò nella sua dottrina della società civile egli si propone di dare alla teorica dello stato giuridico contenuto e significato concreto, ossia etico.

La costituzione politica abbozzata da Hegel nella seconda sezione della parte terza del suo sistema di filosofia del diritto non fu mai debitamente considerata. Per lo più fu confusa con l'analoga trattazione della terza sezione riguardante l'ordinamento costituzionale dello stato etico assoluto. Il minor rilievo dato allo stato hegeliano di necessità non è giustificato. In

esso Hegel fa convergere la caratteristica ideologia del secolo XVIII nella duplice direzione, empirica inglese ed eudemonistica tedesca. E ciò a dimostrazione della tesi secondo cui Hegel, lungi dal rinnegare le ideologie politiche anteriori, mosse da esse per riassumerle e integrarle.

Lo stato di necessità è da Hegel considerato nella triplice attività, legislativa, giudiziaria, amministrativa e comprende la teorica della legge, dell'amministrazione della giustizia, del governo di polizia corporativo.

La legge è per Hegel, in conformità ai principii della sua logica reale, il diritto ridotto alla sua forma concettuale, cioè oggettivato, positivo. La positività è concretezza ideale, cioè spogliata da ogni accidentalità soggettiva, sentimentale, che oscura la conoscenza del diritto e ne rende incerta l'applicazione. Ciò spiega da un lato l'avversione di Hegel per il diritto consuetudinario, per lo storicismo e l'irrazionalismo giuridico dei romantici e del Savigny; dall'altro il suo favore per la codificazione intesa non in senso formale come sistema di norme astratte e generali, ma in senso reale come sistema di concetti determinati e oggettivi (*Fil. d. diritto*, § 211).

Il sistema di legislazione vagheggiato da Hegel per la società civile rispecchiava in forma concettuale il processo dialettico che si era tradotto in un movimento storico rivoluzionario. Il contrasto tra le esigenze della individualità empirica e quelle della personalità razionale e morale Hegel risolve riconoscendo l'una e l'altra esigenza, ma traendo dal seno stesso della viva realtà economica la necessità dell'universale oggettivato nella legge. Le aspirazioni della borghesia rivoluzionaria sono rivissute da Hegel nella sua concezione dello stato di necessità, ma in forma concreta e nelle forme dialettiche del suo pensiero.

Senonchè la legislazione più perfetta non garantisce il riconoscimento e la validità delle leggi. E' sempre possibile il conflitto tra il diritto oggettivo e il volere particolare. Il conflitto non può risolversi se non coll'intervento di un giudice imparziale. Donde la necessità razionale dell'ordine giudiziario, la cui attività deve spiegarsi nelle forme legali, colla garanzia della pubblicità, col rispetto dell'uguaglianza delle parti. Solo a queste condizioni le decisioni del potere giudiziario possono inspirare assoluta universale fiducia. Contro il Savigny e la sua scuola, Hegel è contrario alla giustizia fatta monopolio dei giuristi, e difende la giustizia di cui tutti possono acquistare conoscenza e coscienza (id. § 227).

12. — La funzione legislativa e giudiziaria rispondono alle esigenze di una comunità giuridica. Senonchè lo stato di necessità hegeliano non esaurisce la sua attività nel riconoscere e difendere la personalità nei contrasti della vita economica. Era questo l'ideale di Locke, di Kant, dei fautori dello stato giuridico, avversi ad ogni azione dello stato non legittimata dalla necessità di difendere il diritto. Hegel non respinse l'idea di una co-

munità giuridica, salvo dare ad essa un contenuto economico concreto. D'altra parte non limitò alla difesa della personalità economica il compito dello stato di necessità, ma riconobbe ad esso una funzione essenzialmente sociale che distinse dall'azione politica. Lo stato giuridico, nel significato concreto in cui Hegel lo intende, si risolve nello stato che regola e difende mediante il diritto rapporti di proprietà. Ciò significa praticamente escludere i non possidenti dalla comunità giuridica, negare ad essi la capacità giuridica concreta, poichè la difesa della personalità astratta doveva apparire a Hegel destituita di ogni valore reale.

Le insufficienze dell'attività meramente giuridica dovevano risultare evidenti per altre considerazioni. Non bisogna infatti dimenticare che la società civile per la naturalità e necessità dei bisogni a cui deve provvedere rappresenta il regno dell'egoismo, dell'arbitrario, dell'accidentale. Non per ciò l'idea etica va perduta: essa riappare nella costituzione di un sistema legale, in cui ognuno dipende dall'altro e coopera suo malgrado con altri. Senonchè l'eticità espressa dall'organizzazione giuridica dei bisogni, si rivela come una eticità coatta, alla quale l'individuo si sente estraneo. Tra l'ordine economico e l'ordine giuridico, tra il regno dell'istinto e quello della ragione esiste un dissidio che nella società civile per quanto progredita non può risolversi. Vano è sperare in essa l'accordo tra la persona soggettiva e l'idea oggettiva che essa esprime. L'unità tra il concreto e l'astratto non è mai raggiunta: il momento astratto del diritto non è mai interamente superato e il momento concreto del bisogno non si eleva mai a universalità perfetta. L'uomo economico è disposto a riconoscere il diritto e la libertà altrui, a rendere omaggio all'idea, ma solo nei limiti in cui ciò si concilia con il suo proprio egoismo. La volontà di violare la legge è sempre in lui latente e solo la coazione esterna, meccanica può impedirne l'estrinsecazione.

L'imperfetta realizzazione dell'eticità nella dialettica della vita sociale è causa di mali e di profondi turbamenti. I vinti delle lotte economiche rimangono praticamente esclusi così dalla comunità economica, come da quella giuridica; alle conseguenze dannose del loro isolamento non può provvedere che un'azione illuminata di governo. Hegel chiama *Polizei* l'insieme dei provvedimenti coi quali lo stato interviene nella vita economica nell'interesse della collettività. Il nome ricorda lo stato di polizia dell'illuminismo tedesco, che considerava come suo precipuo compito contribuire al benessere e alla felicità interna ed esterna di tutti i cittadini. Hegel non partecipa alla avversione di Humboldt e di Kant verso lo stato eudemonistico; ne critica solo l'attività che si svolge nelle forme di un astratto umanitarismo. Egli si preoccupa di dare allo stato di polizia contenuto e direzione concreta in rapporto alla natura del meccanismo economico da cui esso trae la sua giustificazione. L'azione dello stato non può intendersi ristretta a impedire le violazioni della proprietà e della personalità, ma deve estendersi a ga-

rantire la sicurezza e stabilità della vita a tutti i cittadini. In particolare deve difenderli contro il fortuito della vita sociale, contro le conseguenze dannose di azioni economicamente necessarie, giuridicamente lecite, ma dal punto di vista dell'interesse collettivo dannose. Si tratta di situazioni sociali che non ammettono di essere regolate mediante norme giuridiche oggettivate, ma solo possono esser modificate da atti particolari della pubblica amministrazione (*Filosofia d. diritto*, § 232-233).

Si aggiunga che la complessità e l'intensità della vita economica distoglie il singolo dalle finalità generali, dal concorrere alla conservazione di quelle istituzioni che si risolvono nel vantaggio comune. Anche per ciò si rende necessario l'intervento di un pubblico potere (id. § 235).

Il meccanismo economico è regolato da leggi necessarie sottratte all'arbitrio degli individui. Ciò riconosce Hegel con gli economisti della scuola liberale. Ma a differenza di questi egli non esclude che la collettività abbia il potere e il dovere di intervenire per mitigare le conseguenze delle crisi economiche, per agevolare il ristabilimento dell'equilibrio degli scambi, per regolare la libertà dell'industria e del commercio. Contro l'instabilità del rapporto tra i bisogni e la loro soddisfazione, contro gli squilibri determinati dalle variazioni della domanda e dell'offerta, non vi è possibilità per l'individuo di previsione e di difesa. Ma ben può la collettività approssimativamente calcolare la massa dei prodotti e la massa dei bisogni e ristabilire l'equilibrio. A tale scopo essa deve poter limitare e regolare la libertà della produzione e degli scambi. Hegel non crede nè a una spontanea armonia degli interessi economici in contrasto, nè ai vantaggi di una libertà illimitata. L'individuo abbandonato al suo egoismo è naturalmente portato a disconoscere gli interessi della collettività. La quale interviene non per sopprimere la libertà individuale o per sostituirsi a essa, ma per impedire che l'esercizio della medesima si risolva nel danno generale (id. § 236).

Alcuni dei più caratteristici aspetti di quella che in epoca posteriore doveva chiamarsi la questione sociale, non sfuggirono a Hegel. Se non l'espressione, troviamo chiara in lui la coscienza dei mali inevitabilmente legati allo sviluppo della vita economica. Fin dal 1802 nel *System* (derivandolo forse dal Wecker, come Rosenzweig suppone), Hegel aveva formulato e sviluppato il pensiero, secondo cui il progresso economico genera per gradi e fatalmente un eccesso di ricchezza nelle mani di pochi, un eccesso di miseria del maggior numero. In questo pensiero era adombrata la teoria marxista della progressiva concentrazione della ricchezza, e della miseria crescente delle classi lavoratrici. Trattavasi per Hegel non tanto di una teoria, quanto di una constatazione suggerita dall'esperienza economica inglese (1). La stessa idea ritorna nella *Filosofia del diritto* (§ 243) come con-

(1) Riferimento esplicito all'esperienza inglese per lo sviluppo del processo economico tro-

seguenza da un lato della progressiva socializzazione dei bisogni e dei mezzi per soddisfarli, dall'altro della progressiva divisione e limitazione del lavoro e conseguente dipendenza delle classi lavoratrici. Fin d'allora Hegel prevedeva che l'accrescimento della popolazione e l'organizzazione sempre più perfetta e meccanica della produzione giovava a pochi; mentre la specializzazione crescente del lavoro ostacolava lo sviluppo spirituale del lavoratore e gli toglieva la possibilità di partecipare ai vantaggi della società.

Alla decadenza spirituale fa riscontro un progressivo immiserimento per il quale chi lavora è sempre meno in grado di provvedere alle crescenti necessità della vita. Hegel considera come segno di degenerazione economica, la formazione così del capitalismo come della plebe. I due fatti si richiamano necessariamente: la concentrazione capitalistica non può sussistere senza la riduzione di una massa di persone a condizione di plebe. Con questa espressione Hegel non si riferisce alla classe operaia (a indicar la quale doveva venir posteriormente in uso la parola *proletariato*), e neppure alla classe dei poveri in generale, ma indica il gran numero di coloro che, essendo caduti sotto il livello minimo di esistenza, hanno perduto l'amore al lavoro, il senso di giustizia, di dignità, di onore. Essi nutrono sentimenti di odio, di ribellione contro i ricchi, la società, il governo; e, mentre considerano un torto la condizione in cui si trovano, invocano il diritto al sostentamento (*Fil. d. dir.* § 244 e agg.).

Hegel non pone in dubbio il dovere della pubblica amministrazione di provvedere ai diseredati, di assicurare a tutti il minimo di esistenza (anche se non usa l'espressione). Egli vuole istituzioni tendenti a diminuire la povertà, senza ricorso alla beneficenza privata. I mali sociali devono essere tolti mediante la « socialitas » che implica l'esigenza giuridica al soccorso, non mediante la « charitas » cristiana abbandonata al buon volere. Ma riconosce che il problema della povertà e dei rimedi contro essa è uno dei più gravi e tormentosi problemi delle società moderne (id. agg. al § 244). Nello sviluppo della navigazione e del commercio di mare, in una saggia e sistematica politica coloniale Hegel vide, con mente profetica, un valido rimedio contro l'eccesso della produzione e della popolazione, cause precipue del malessere sociale (id. § 247-48). Rileva il Rosenzweig (op. cit. p. 126) che con questi rimedi Hegel lasciava di gran lunga dietro di sè le teorie dell'epoca, e sul terreno delle dottrine economiche egli precorreva la teoria marxista del plusvalore fondata sul presupposto di una economia chiusa.

---

viamo nella « Fil. d. dir. » ed. cit. § 245. Cfr. Höhne, *Hegel und England* in: « Kant-studien, Bd. XXXVI, 1931, 3-4 (in onore di Hegel nell'anniversario della morte) p. 301 e sg

13. — La società civile è concepita da Hegel atomisticamente come un aggregato di individui ognuno dei quali provvede a sè, ai suoi bisogni e a tal fine si appropria le cose del mondo esterno, entra in rapporto co' suoi simili nelle forme del diritto astratto, cioè del reciproco rispetto della libertà e della proprietà. Ad agevolare la risoluzione pacifica dei contrasti economici, ad assistere i deboli, gli incapaci, i reietti della vita sociale tendono le istituzioni e i provvedimenti di polizia. Tali provvedimenti lasciano immutato il processo economico nella sua intima struttura; mirano solo a fare in modo ch'esso si svolga col massimo utile e col minor danno della collettività. L'azione del governo di polizia è etica in quanto afferma e difende contro il particolarismo economico le superiori esigenze della personalità.

Non esclude Hegel la possibilità di superare l'atomismo individualistico, di realizzare un più alto grado di eticità in seno alla società civile. In essa troviamo raggruppamenti di interessi e di attività coi caratteri propri degli organismi. Di tal natura sono i possessi famigliari negli stati agricoli, le corporazioni negli stati industriali.

Secondo lo spirito dei tempi Hegel pone la proprietà privata come condizione della vita associata. Confina tra le utopie così la proprietà comune, come l'eguaglianza dei possessi. I possessi di famiglia non contraddicono al principio della proprietà privata, poichè questa non può intendersi nelle società agricole se non come proprietà privata delle singole famiglie concepite come individualità organiche, nelle quali si fondono e si unificano gli interessi morali ed economici di tutti i suoi membri. Neppure contraddice il concetto di possesso famigliare al principio hegeliano, secondo cui la società civile sorge dalla incessante dissoluzione degli organismi famigliari; poichè l'economia agraria, se non può dapprima sussistere se non nelle forme di economia domestica, non impedisce il fatale dissolversi della famiglia e la sua perenne ricostituzione. Gli individui staccati dalla famiglia naturale sono dalle esigenze stesse dell'economia agricola portati a formare una famiglia propria, così che l'individuo e la sua proprietà non sono mai abbandonati a sè, ma coesistono in un identico organismo che ne garantisce la sicurezza contro le accidentalità della produzione. Per tal modo proprietà agricola e vita domestica coincidono; chi è membro della società civile è membro della società famigliare; ma questa non è più solo un rapporto naturale, è un organismo condizionato a una determinata forma di attività economica (*Fil. d. dir.* § 170; 203 e ag.).

Col costituirsi della classe e dell'economia industriale la famiglia perde significato economico e politico. L'attività industriale fondata sul lavoro si svolge fuori della famiglia, nella fabbrica. L'interessamento di Hegel è particolarmente rivolto alle condizioni di vita dei lavoratori industriali, come quelli che sono più esposti all'incertezza della vita e sono i più disarmati contro le crisi economiche. Egli è convinto che essi devono cercare

salute non tanto nell'intervento di pubblici poteri quanto in loro stessi, nel loro spirito associativo. Il mestiere comune o esercitato in comune diventa principio di organizzazione. La divisione e specificazione del lavoro favoriscono la formazione di corporazioni di mestiere, nelle quali, come in una seconda famiglia, il lavoratore trova assistenza e difesa. Non trattavasi di richiamare in onore le corporazioni medioevali, veri corpi chiusi e privilegiati, che ostacolavano ad un tempo la libertà economica e politica, nelle quali l'individuo entrava forzatamente sottoponendosi a dura disciplina di vita e di lavoro. La corporazione hegeliana è il prodotto naturale necessario dell'economia borghese, che svolgendosi e specificandosi riunisce e organizza naturalmente i lavoratori secondo la forma e direzione della loro specifica attività professionale.

La corporazione moderna non ha finalità politiche, ma essenzialmente economiche e sociali; non è suo compilo trasformare o sovvertire il sistema economico borghese da cui sorge e sul quale si innesta. Suo compito è l'assistenza e la difesa del lavoro specificato contro le conseguenze dannose inevitabili del meccanismo economico di cui è parte integrante. Perciò la coscienza corporativa non si confonde con la coscienza di classe. Questa ha, rispetto alla corporazione, carattere generale e astratto; esprime interessi più larghi e lontani dall'individuo. La corporazione esprime un interesse di classe specificato e ristretto agli individui che esercitano lo stesso mestiere. L'individuo nella corporazione va oltre il suo proprio egoismo, acquista coscienza di un interesse comune, e questo opera in lui tanto più intensamente quanto più si lega ad una attività economica particolare e concreta (id. § 251-252).

La corporazione è efficace rimedio contro la meccanizzazione del lavoro e contro la degenerazione spirituale e morale dei lavoratori industriali. I quali nell'organismo corporativo escono dal loro isolamento, vivono una nuova vita, partecipano ad un patrimonio comune, trovano il riconoscimento del loro valore, delle loro qualità personali, imparano a sentire e a operare per uno scopo non egoistico, si elevano nella coscienza di sè e nella considerazione altrui. La povertà perde allora il suo carattere disonorante e la ricchezza è rivolta alla conservazione della corporazione, a fini che trascendono l'individuo e il suo particolare interesse (id. § 253).

Non può dirsi che l'individuo entrando nella corporazione limiti il suo diritto naturale di libertà, mentre lo rende concreto, in quanto elimina da esso tutto ciò che è arbitrario, irrazionale, egoistico per sottoporlo a regole, a fini comuni. Libertà vera è libertà etica, cioè, nel concetto di Hegel, sociale (id. § 254). Per questa limitazione corporativa della libertà economica Hegel si discostava dagli economisti suoi maestri favorevoli al libero gioco delle attività individuali ai fini dell'equilibrio economico, convinti che solo

in condizione di libera concorrenza gli interessi del singolo e della collettività coincidono e sono massimamente garantiti.

Seconda famiglia chiama Hegel la corporazione (id. § 252). Come la famiglia così la corporazione è un organismo etico, in cui le particolarità soggettive dei suoi membri si fondono con gli interessi universali oggettivi del tutto. Ma mentre la famiglia è unità fondata sui naturali rapporti ed educa naturalmente l'uomo a inserirsi nel tutto, la corporazione è il risultato di un lungo laborioso processo dialettico e storico, poichè essa sorge dagli egoismi rivolti alla soddisfazione dei bisogni in contrasto con le esigenze della universalità oggettiva nella forma del diritto astratto. La corporazione vuol essere una conciliazione concreta dell'antitesi, poichè in essa ogni membro riconosce l'identità del suo particolare interesse con quello di ogni altro e opera per la sua realizzazione. Acutamente Hegel ravvicina il rapporto tra famiglia e corporazione al rapporto tra campagna e città, tra contadino e cittadino. Come la santità del matrimonio nella famiglia, così l'onore nella corporazione è il sentimento in cui culmina la eticità della società civile, per cui questa si conserva contro il particolarismo delle forze economiche che tendono a disorganizzarla (id. § 255).

Negli stati moderni, osserva ancora Hegel, in cui la partecipazione dell'individuo alla vita pubblica si fa sempre più indiretta e limitata, e la sua sensibilità alla eticità politica si fa sempre minore, supplisce la corporazione educando l'individuo al senso dell'universale, dell'oggettivo, di ciò che trascende il suo interesse particolare. Certamente l'individuo provvedendo a sè nella società civile agisce, suo malgrado e senza volerlo, nell'interesse degli altri. Ma questo altruismo necessario, inconscio diventa eticità conscia solo nella corporazione.

Come organismo limitato e finito la corporazione ha il suo fine e la sua verità e realtà oltre di sè, nel fine generale assoluto, cioè nello stato (id. § 255, 256). Per essa la massa amorfa, disorganizzata degli individui prende forma, unità, significato etico, diventa materia differenziata e selezionata, preparata al trapasso della società civile nello stato.

14. — La scoperta della società civile come concetto autonomo fu il grande merito di Hegel, maggiore certamente di quello che solitamente gli si attribuisce di aver rinnovato il sentimento e la dignità dello stato. Poichè se per quest'ultimo merito la sua gloria è condivisa con altri, egli fu il primo a dare la teorica di una società extrastatuale. L'astratto concetto dei giusnaturalisti di una società naturale prepolitica fu solo un vago presentimento quando non fu una vana finzione. Solo il Rousseau dei *Discours* ebbe vivo il senso della vita sociale come sistema di bisogni e di voleri particolari; ma lo stato che ad essa contrappone e sovrappone nel *Contrat* come sistema di eticità non lascia sussistere accanto a sè nessuna società parti-

colare (1). Sulle sue tracce Kant concepiva il suo stato a priori come la società organizzata ai fini del diritto. Solo Hegel ebbe chiara visione del problema della società civile e lo pose all'ordine del giorno della coscienza filosofica e storica moderna.

Egli rilevò lo stretto sostanziale rapporto tra il fattore economico e le forme giuridiche e politiche nella società civile. La quale sorge e si svolge come comunità economica e solo in rapporto alle esigenze di quest'ultima assume le forme di una comunità di diritto. Nè era questa per Hegel solo una verità di ragione, ma era anche una verità di esperienza. La società civile era un aspetto di quel moto di emancipazione individuale che contraddistingue il sorgere dell'età moderna. L'individuo libero di sè, arbitro del suo destino, aveva creato fuori degli ordini politici tradizionali, in contraddizione con essi, il mondo nuovo dei rapporti economici, di cui la scienza aveva rivelato le leggi.

Che in seno alla società civile dovesse formarsi un sistema di rapporti giuridici e politici anche Hegel ammetteva, ma non nel senso dell'Hobbes, del Rousseau, per i quali lo stato subordina a' suoi fini sovrani la stessa vita economica; ma nel senso del Locke e degli economisti anglo-francesi, secondo cui diritto e stato devono adeguarsi alle esigenze del meccanismo economico. Con ciò era negato il concetto dello stato come realtà a sè, come valore supremo.

Che il venir meno dell'idea e del senso dello stato dovesse rappresentarsi a Hegel come un male, come causa di decadenza della civiltà moderna, lo dimostra la cura da lui posta nel ricostruire il concetto dello stato come espressione di eticità assoluta contro e sopra la società civile capace solo di eticità e di libertà relativa. Egli poneva il problema nuovo, ignorato nel secolo XVIII, dei rapporti della società con lo stato. E la sua soluzione incontrò aspre critiche così da parte dei seguaci della scuola liberale e marxista tendenti a svalutare lo stato di fronte alla società civile, come da parte dei socialisti della cattedra che contestarono la irriducibilità della società civile allo stato etico, e attribuirono a quest'ultimo funzioni e finalità che Hegel attribuiva alla società civile.

La società civile rappresenta il momento della molteplicità, o, come Hegel si esprime, dello sdoppiamento, della scissione dell'arbitrio soggettivo dalla libertà oggettiva, dei fini egoistici dai fini rivolti all'universale. La sostanza etica naturale nella famiglia, riflessa nello stato, si rivela nella società civile, nelle forme apparenti del fenomenico. Non già che nella

---

(1) Hegel fa merito al Rousseau di aver concepito lo stato come volontà, ossia come pensiero. Ma aggiunge che la volontà di cui egli parla è sempre volontà particolare, costituita dall'associazione di molti voleri particolari. Da tale associazione può derivare un volere comune o generale, non un volere universale, per cui l'unione politica non è unità, ma contratto, « Fil. d. dir. » § 258.

società vada perduto il senso dell'universale; ma questo è prodotto necessario del processo economico che non può sussistere nè svolgersi senza socializzarsi, senza assumere un significato etico, almeno esteriore, apparente. Trattasi pur sempre nella società civile di una *Klugheitsmoral*, di una eticità utilitaria, intellettiva, frutto di calcolo interessato. La società è il regno della ragion militante, lo stato della ragion trionfante. All'eticità apparente della società civile (*Fil. d. dir.* § 181) fa riscontro nello stato la realtà vivente dell'idea etica (id. 257).

La posizione dell'individuo nella società e nello stato viene in conseguenza ad esser profondamente diversa. L'individuo è il centro intorno a cui gravita la vita sociale, nella quale come in libero arringo i voleri particolari contendono per la piena esplicazione della loro soggettività (id. § 289). Lo sviluppo massimo della quale sulla base dell'ugual libertà e del reciproco rispetto costituisce la ragion etica della società civile hegeliana (id. § 260). Dal contrasto degli egoismi si forma un volere comune; ma questo sorge da un libero patto e si organizza per la difesa e l'equilibrio delle libertà individuali. Nello stato l'individuo perde la sua autonomia, diventa parte di un tutto, da cui trae la legge e la ragione della vita, rientra nell'oggettività da cui si era staccato passando dalla famiglia alla società, acquista la vera libertà. Perciò l'unione degli individui nello stato non è mezzo per il quale essi attuano la loro libertà soggettiva, ma è fine essa stessa a cui si subordinano tutti gli aspetti della vita individuale (id. § 258). Non già che nello stato sieno sacrificate le esigenze della soggettività. Fu questo il difetto dello stato antico, nel quale le determinazioni particolari non sono mai pervenute a libera autonomia. Lo stato hegeliano vuol essere la sintesi dell'universale e del particolare, poichè solo dal pieno sviluppo di entrambi esso è fortemente costituito e veramente organizzato (1).

Tra società e stato non vi è rapporto di continuità; essi rispondono a esigenze etiche diverse. Nella società è solo possibile l'idea dello stato giuridico che non esprime l'eticità, ma la difende contro individui in lotta tra loro e ciononostante necessitati a coesistere secondo la legge della libertà. Lo stato liberale non è per Hegel vero stato; è un prodotto convenzionale artificioso, apparente; è una determinazione sociale che esiste per l'individuo, non per sè. Lo stato vero, etico non sostituisce la società, ma la ricomprende in sè: esso esprime un più alto grado di eticità, l'unità del particolare e dell'universale, del soggettivo e dell'oggettivo. Tale stato ideale si è rivelato in forma spontanea nell'antichità classica, in forma riflessa come spirito del popolo o della nazione nell'età moderna. Ma esso lascia sussi-

---

(1) Per i rapporti tra la società e lo stato cfr. sopratutto i §§ 181, 257, 258, 260, 263, 265, 288, 289, della *Fil. del dir.* Nell'agg. al § 263 Hegel paragona lo stato al sistema nervoso, alla cui sensibilità corrisponde la famiglia, alla cui irritabilità la società civile

stere accanto e fuori di sè come fase di preparazione la società civile e non sostituisce le funzioni a questa spettanti. Il momento della differenza, della molteplicità, della soggettività è tanto necessario quanto quello dell'unità, dell'identità, dell'oggettività.

15. — Dopo ciò si chiarisce la posizione di Hegel rispetto ai predecessori. Egli non nega nè la concezione illuminista dello stato, nè quella kantiana dello stato giuridico; ma il compito di promuovere il benessere dei cittadini, di difendere la libertà soggettiva in rapporto ad altri, egli attribuisce alla società civile. Rispetto alla quale lo stato è mezzo, non fine. Lo stato etico ha compiti ben più alti e diversi: esso esprime la vita del tutto, in ordine al quale esplica la sua azione e difende gli interessi e i diritti particolari. Lo stato etico non è nè eudemonistico, nè giuridico, poichè queste determinazioni spettano solo alla società civile (1).

Più profondo il dissenso col Fichte per il quale la società consiste « nei rapporti reciproci degli esseri razionali » in contrasto con lo stato che ha carattere empirico ed è destinato a risolversi nella società razionale. La quale solo è reale mentre lo stato è mezzo reso necessario dal prevalere della natura sensibile inferiore. Solo nella società l'uomo è soggetto; nello stato è oggetto senza libertà. Fichte combatteva nello stato l'individualismo illuminista. Ma a differenza di Hegel, egli fondava la società su motivi etici, non economici, e attribuiva ad essa i caratteri che Hegel riconosceva allo stato.

Anche più caratteristica è la posizione di Hegel rispetto ai successori. La sua concezione della società civile esercitò una influenza decisiva sul pensiero del Marx (2). Il quale poteva trovare nella *Filosofia del diritto* di Hegel i concetti di società civile, di borghesia, proletariato, capitale, concentrazione delle ricchezze, superproduzione, miseria progressiva ecc. Non sfuggì al Marx l'importanza della separazione hegeliana della società dallo stato, ma non apprezzò il processo spirituale di cui i due concetti sono momenti distinti e successivi. Lo stato etico gli apparve una astrazione sterile, illusoria in confronto alla società civile, che ha nei bisogni e nei processi economici un contenuto concreto. Perciò se Hegel cercò un compenso alle im-

---

(1) E' opinione dell'Adler (op. cit. p 22) che Hegel, distinguendo tra società e stato, si sarebbe messo contro la costante tradizione del suo popolo e avrebbe ceduto a influenze francesi Senza volere qui discutere a fondo l'opinione dell'Adler, osserviamo solo che se la distinzione della società dallo stato Hegel derivò dalla pubblicistica anglo-francese del sec. XVIII, egli sostiene contro di essa la subordinazione della società allo Stato, e tale subordinazione divenne la caratteristica della sociologia tedesca. Osserva l'Heller (*Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig, 1921, p. 66) che manca nella letteratura politica tedesca la parola corrispondente a « Political society », o a « société politique ».

(2) Cfr. MARX. *Aus der Kritik* cit. in « Marx-Engels, Gesamtausgabe » cit. 1te Abt. Bd. I 1er Halbb. p. 404 con particolare riferimento al § 262 della *Fil. del diritto* di Hegel, p 480 e seg., p. 512. Cfr. anche il commento cit. del Capograssi. Cfr. Fr. LENZ, *Staat und Marxismus*, Stuttgart, 1921, Einl. p. XXI.

perfezioni della società civile nell'idea dello stato etico, per Marx la società civile rimase sola a rappresentare la negazione di ogni eticità. Con riferimento al § 289 della *Fil. del diritto* e traducendo in termini hobbesiani la definizione hegeliana di società civile, Marx ne deforma, come ben osserva il Capograssi (op. cit. p. 8 dell'est.), il concetto concreto, quando la riduce a « bellum omnium contra omnes ». Anche per Hegel la società è risultante di interessi particolari che sono fuori dell'universalità (*Fil. d. dir.* § 288); ma tali interessi si subordinano a un superiore interesse espresso dalla realtà e maestà dello stato. Marx, che concepiva ancora lo stato secondo l'empirismo politico del secolo XVIII, fu portato a disconoscere quegli elementi di eticità oggettiva, per i quali anche esseri egoisti sono loro malgrado portati a razionalizzare e a moralizzare la loro condotta economica.

Anche in ordine al concetto di società civile, il pensiero di Hegel dalla critica marxista esce trasformato e spesso deformato. Per Marx i rapporti economici costituiscono come per Hegel, la trama della vita sociale; anche per lui i rapporti giuridici e politici devono intendersi in funzione della economia e da questa dipendenti. Ma Hegel concepisce la società civile in accordo con i risultati dell'economia classica e accolse la concezione dello stato giuridico liberale informata al rispetto della personalità. Nelle provvidenze di stato, nello spirito associativo dei lavoratori Hegel cercò i rimedi contro i mali inevitabili del processo economico. Rimane sempre all'individuo la possibilità di sublimarsi nella vita dello stato.

Marx nega ad un tempo i risultati dell'economia classica e la concezione liberale dello stato. Riduce i rapporti economici a rapporti di proprietà; la vita sociale a lotte tra possidenti e non possidenti; lo stato a strumento di dominazione e di sfruttamento dei ricchi a danno dei poveri. Più che le dottrine degli economisti egli segue la ideologia del Rousseau. Sotto la critica del Marx si dissolve così lo stato etico, come il concetto hegeliano di società civile. La quale rappresenta per lui nello sviluppo storico dell'umanità la fase corrispondente alla prevalenza della classe borghese capitalista, all'asservimento delle classi che vivono del lavoro.

Dopo ciò si comprende come la società civile dovesse presentarsi al Marx come una fase da superare ai fini di una più alta umanità. Penetrata da una intrinseca contraddizione essa, svolgendosi, prepara la sua propria fine. Non risoluzione dei contrasti economici nella sintesi etica dello stato, ma negazione della classe borghese, dell'economia e dello stato liberale per opera della classe lavoratrice chiamata dalla storia a instaurare un nuovo ordine di giustizia. La società rigenerata dal lavoro, non più divisa in classi diventa essa la sostanza etica in luogo e vece dello stato. La società civile hegeliana fondata sulla proprietà privata, sul rispetto degli interessi particolari è sostituita con la organizzazione collettiva dei rapporti economici. Lo stato da strumento di privilegio e di dominazione di classe è degradato a

organo direttivo e amministrativo della nuova vita sociale. Non dunque scolaro di Hegel deve considerarsi Marx come sembra al Capograssi, ma critico dell'ideologia sociale e politica di Hegel. Nella svalutazione dello stato, nella rappresentazione di una società etica ideale organizzata ai fini dell'interesse collettivo, il Marx è più vicino al Fichte anche se di questi non possa dirsi seguace.

Seguaci di Hegel devono piuttosto considerarsi i teorici del socialismo di stato, che accettarono i postulati fondamentali dell'economia classica, ma ne vollero temperate le conseguenze socialmente dannose con una previdente e provvidente azione dello stato. Ma questo intesero in senso empirico, fenomenico, formale; essi perdettero di mira la dialettica hegeliana, da cui sorge il vero stato, lo stato reale che eleva gli stessi contrasti economici a significato etico.

16. — Non ultimo errore di Hegel fu di aver legato il concetto di società ad una determinata forma di economia, anzichè intenderla, come Marx doveva fare, in rapporto a condizioni storiche transeunti. Per Hegel la civiltà borghese rappresenta un momento necessario dello sviluppo dialettico dell'umanità, non destinato a scomparire o ad essere sostituito. L'attività economica individuale rimane, anche nello stato etico, sottoposta a leggi inesorabili, ed è espressione di una spiritualità ed eticità inferiore e relativa. Di una economia fondata sull'organizzazione collettiva della proprietà, sulla redenzione delle classi lavoratrici non abbiamo traccia in Hegel. Il quale non fu ignaro nè indifferente ai mali che su tali classi incombono fatalmente, e suggerì rimedi atti a temperarne le conseguenze dannose; ma non credette alla possibilità di una trasformazione del meccanismo economico in senso socialista. Egli concepì la società come aggregato di individui secondo la mentalità del secolo XVIII. In un certo senso possono considerarsi suoi eredi gli economisti della scuola classica e i giuristi della scuola liberale, salvo che in essi il concetto di società staccato dalle premesse metafisiche a cui era legato in Hegel, appare un concetto rigido, astratto, privo di significato etico.

Fu osservato che Hegel, mentre colloca il concetto di stato troppo in alto fuori della possibilità storica, abbassa oltre misura il concetto di società civile. L'antitesi tra i due concetti rimane insoluta, perchè non è chiaro il passaggio dialettico dall'uno all'altro. La società non è per Hegel una realtà; essa rientra nello stato per i suoi elementi, cioè per gli individui che la costituiscono, e questi subiscono, senza possibilità di sottrarvisi, l'impero delle leggi economiche e non possono, se non coattivamente, intendere e seguire l'universale etico. Individualismo sociale e romanticismo etico concorrono in Hegel, ma non si fondono in una unità organica. Per la sua dottrina della società e dello stato Hegel appartiene a due età senza riuscire a

riassumerle in una concezione unitaria. La causa profonda di questa sintesi mancata fu, a nostro credere, di non avere egli esteso alla società il carattere di organismo che attribuì allo stato.

Il ritorno alla concezione organica dello stato coincide nell'età moderna col rinnovamento del senso e della dignità dello stato (1). Kant fu il vero scopritore del concetto moderno di organismo. Prima di lui ancora nel Leibniz il concetto di organismo era fatto consistere nell'unione finalistica delle parti, così che esso riducevasi a un meccanismo di grado più perfetto. Kant nella « Critica del giudizio » cercava nell'interiorità il carattere differenziale di organismo. Il quale possiede in sè la forza formatrice per la quale le parti sono possibili solo per il loro rapporto col tutto e sono con questo legate in modo da essere reciprocamente causa ed effetto della loro forma.

Il concetto kantiano di organismo Hegel applicava allo stato, ma non lo estese alla società, la quale continuò per lui a significare, come nell'età anteriore, un aggregato meccanico di individui rivolti al soddisfacimento dei bisogni naturali. Queslo concetto meccanico della società doveva costituire motivo di debolezza in un sistema che nel suo spirito mirava a restaurare l'eticità, cioè la socialità organica. Non si comprende come l'aspra critica mossa da Hegel contro l'atomismo politico dovesse arrestarsi di fronte all'atomismo economico e sociale. Il quale non è neppure superato nello stato, nel quale l'uomo economico entra nella pienezza della sua soggettività.

L'economia individualistica e il liberalismo politico che sono i due aspetti costitutivi della società civile hegeliana, non furono superati in una concezione organica dell'economia e del diritto. Solo in questa infatti tutte le forze economiche e giuridiche cooperano alla vita del tutto, e l'individuo non si associa ad altri per farli servire a' suoi fini e per condurre contro di essi una guerra legale sotto l'egida dello stato e dell'ordine giuridico. L'economia dell'egoismo brutale che offende la dignità umana e abbassa l'uomo a strumento di finalità economiche è incompatibile con un sistema di eticità (2). Ciò implicitamente riconosce Hegel, che nei provvedimenti di polizia e nel regime corporativo cercò i rimedi; ma questi non tolgono la causa profonda radicata nelle leggi stesse del processo economico individualistico.

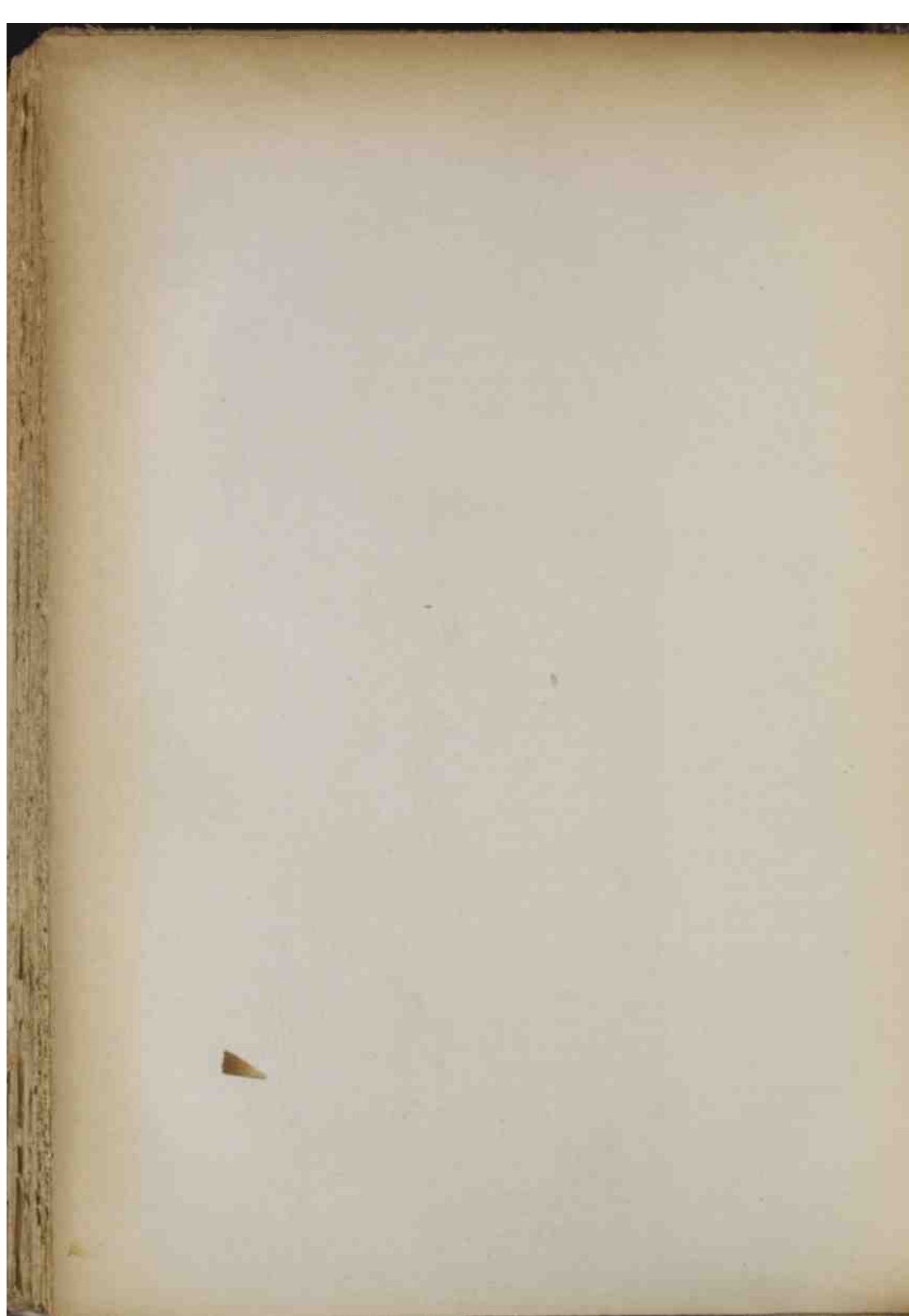
A compensare le deficienze della dottrina sociale, Hegel fu indotto a divinizzare lo stato, anche a costo di diminuirne l'efficacia pratica, il significato sociale. L'unità che lo stato etico esprime, è unità di individui che vogliono lo stato come opera loro, per realizzare in esso la loro libertà, mentre lo stato in questo volere libero degli individui acquista coscienza di

(1) Cfr. ERICH KAUFMANN, *Ueber den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts.*, Heidelberg, 1908, p. 5-6

(2) Cfr. J. BINDER, *Ph. d. Rechts*, cit. p. 620-23.

sè. In altre parole lo spirito del popolo perviene a coscienza di sè in quanto l'individuo si eleva a coscienza dello stato. E' sempre il rapporto tra individuo e universalità che costituisce l'essenza dello stato hegeliano; i due termini si mediano reciprocamente e si unificano. Questa costruzione dialettica si fonda sul presupposto che la soggettività possa elevarsi fino al punto di trasformarsi nel suo contrario, in un valore etico universale. Con ciò è negato il momento della economicità, che ammette solo una universalità intellettiva e relativa.

Il pensiero sociale del secolo XIX nelle sue diverse direzioni doveva correggere su questo punto la dottrina hegeliana. Contro i pericoli dell'atomismo sociale e del misticismo politico è valida garanzia la concezione organica della società. La quale è veramente la categoria fondamentale della convivenza umana e con maggior verità può accogliere in sè gli attributi che Hegel attribuiva allo stato. Prima ancora di essere membro di una organizzazione politica l'uomo è membro di formazioni sociali, vere unità organiche in seno alle quali si pongono e si svolgono i fini dell'esistenza. Lo stato è organo necessario di difesa, di realizzazione dei valori sociali; in ciò consiste la sua eticità. Non per questo si ritorna al concetto fichtiano della società razionale come fine supremo, a cui lo stato si subordina come mezzo artificioso e transitorio contro gli impulsi della vita istintiva inferiore. Lo stato è forma essenziale degli organismi sociali evoluti; solo per esso le idealità sociali si determinano e si attuano.

La concezione hegeliana della società civile conserva anche oggi un particolare valore. Qui si astrae dal merito di Hegel di aver rilevato l'importanza decisiva, preminente del fattore economico nella vita sociale — di aver dimostrato i vincoli indissolubili tra forme economiche e forme politiche e giuridiche — di aver ricondotto a significato etico, spirituale i processi della vita economica. Qui vogliamo solo rilevare di Hegel il merito che gli è meno riconosciuto, di avere cioè gettato le basi di una filosofia sociale. Nel suo concetto di società, come del resto in tutti i suoi concetti fondamentali, è contenuto in germe l'intero sistema filosofico. Dopo di lui il concetto di società, per l'influenza dello spirito positivo, doveva rompere ogni contatto colla filosofia per divenire oggetto di studio da parte di economisti, sociologi, giuristi, ognuno dei quali lo considerò dal suo particolare punto di vista. I limiti stessi del metodo induttivo dovevano distogliere dall'inserire il problema della società in una concezione metafisica della realtà. La sociologia divenne una scienza particolare e fu avulsa dal tronco vitale della filosofia. Ritornare a Hegel oggi in questo campo, dopo le deviazioni positivistiche, significa non rinnegare i risultati dell'indagine scientifica, ma ravvalorarli alla luce di una più alta e concreta realtà, alla quale si legano nuove posizioni e nuove soluzioni del problema giuridico e politico.

XIII

Positivismo giuridico e politico di A. Comte (1)

1. — Alla memoria di Emilio Morselli, da due anni scomparso, sono dedicate queste pagine informate a quel senso di larga comprensione della dottrina positivista, di cui egli ci ha lasciato l'esempio nella monografia sul Comte (Milano, Athena, 1925). La quale è dei pochi studi italiani di insieme che, pur nella sua brevità, può consigliarsi a chi desidera una guida onesta e sicura per cogliere nella vasta opera del Comte le linee direttive, la coerenza fondamentale. Il Comte fu degli autori prediletti dal Morselli e al Comte « grande e fervido pensatore » egli ritornava con rispetto e simpatia nell'età matura quando il suo pensiero era decisamente orientato verso l'idealismo etico fichtiano. Il Comte gli ricordava forse gli anni della sua formazione spirituale nell'Università di Torino, ove conseguì la duplice laurea in lettere e filosofia rispettivamente nel 1892 e nel 1894. Erano quelli gli anni in cui il positivismo scientifico, particolarmente in Torino per la influenza della scuola lombrosiana, dominava le menti, penetrava di sè tutte le manifestazioni dello spirito travolgendo i residui dello scolasticismo ancora largamente rappresentato nella facoltà filosofica torinese. Nessuna meraviglia che il Morselli ne rimanesse attratto, come ne rimasero attratti, tra i suoi coetanei e compagni di studio, il Pastore, lo Zini, e, sia pure con vigile senso critico, il Martinetti che strinse fin d'allora col Morselli quei vincoli di amicizia che dovevano durare tutta la vita. Contro le intemperanze positivistiche prima, idealistiche poi, questo gruppo di pen-

(1) Dal vol. in onore di: Emilio Morselli, *La nostra inquietudine*, con int. di P. Martinetti, Milano, 1942, pp. 235-267

satori serbò viva, nello spirito di Kant, la fede nel valore teoretico della scienza senza per ciò rinnegare le esigenze critiche e metafisiche del pensiero.

Il Morselli fu studioso appassionato e critico intelligente e sereno del positivismo comtiano. Forse perchè in esso avvertiva fin d'allora la profonda esigenza metafisica e l'alto significato etico che altri gli negavano. Ciò spiega la larga parte ad esso fatta nella *Introduzione alla filosofia moderna* (Livorno, 1ª ediz. 1909; 2ª ediz. 1923). Ebbe facile vittoria contro i detrattori malevoli e superficiali che presentavano il positivismo come una forma di materialismo, o di empirismo, o di misticismo: soprattutto contribuì a ricostruire quell'unità di metodo e di dottrina che molti, anche in buona fede, sulle tracce del Littrè e del Mill, continuano a negare, opponendo il *Cours* alla *Philosophie politique* e presentando questa come una una deviazione e una aberrazione del pensiero del Comte. Secondo il Morselli nel positivismo comtiano è implicita una metafisica e una visione religiosa della vita. Nè gli sfuggono le corrispondenze storiche e ideologiche tra il Comte e l'Hegel. Noi ci limitiamo qui a svolgere due punti della dottrina del Comte a cui il Morselli, per l'economia del suo lavoro, ha solo accennato: l'uno riguarda la nozione del diritto, l'altro il rapporto tra sociologia e politica.

Scrive il Morselli nel saggio sul Comte (p. 59): « L'idea del diritto subisce nel positivismo un mutamento notevole, che ha una grave ripercussione sopra l'idea della persona umana, sulla libertà del pensiero e sulla libertà politica. L'idea del diritto appartiene all'ordine metafisico e nella fase positiva deve scomparire perchè è falsa, immorale e presuppone l'individualità assoluta; per ciò bisogna tendere a sostituire spontaneamente la discussione vaga ed arruffata dei diritti con la determinazione calma e rigorosa dei doveri rispettivi, a porre in luogo dei diritti umani, sempre sovvertitori, doveri universalmente riconosciuti; e poichè la sociologia insegna che l'ordine naturale conduce non dall'individuo alla società, ma dalla società all'individuo, allora i doveri particolari non consistono già nel rispetto dei diritti universali, ma i diritti di ciascuno sono il risultato dei doveri che gli altri hanno verso di lui. Con questa affermazione l'individuo non viene sacrificato al gruppo sociale, ma piuttosto l'umanità viene in aiuto all'individuo per elevarlo, attuando in lui l'idea d'uomo, l'umanità nel significato positivo della parola. L'uomo è naturalmente indisciplinato, perchè gli istinti egoistici sono naturalmente più vivi di quelli simpatici, producono l'isolamento e conflitti dannosissimi invece dell'armonia e della concordia, perciò si ricorre a una disciplina rigorosa affinchè gli elementi sociali s'integrino in un complesso uno e coerente, cioè nell'umanità, dove soltanto possono ritrovare il rispetto pieno della propria individualità. In tal caso il diritto non è più un'arma offerta all'individuo per avvalersene contro l'ordine sociale, per esigere rivendicazioni prive di qualsiasi razionalità

e dovute al capriccio individuale; ma, pur essendo particolare nelle sue applicazioni, è sociale nel suo fondamento e nelle sue determinazioni: il dovere è posto avanti al diritto, l'umanità avanti l'individuo ».

Il Morselli ebbe certamente presenti le pagine che in ordine al diritto si leggono nella conclusione generale del « Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme » che precede il « Système de politique positive » (1). L'esposizione del Morselli, sostanzialmente fedele, porge a noi occasione a qualche ulteriore chiarimento e determinazione.

2. — Anzitutto, a eliminare ogni equivoco, devesi ammettere che la condanna della nozione del diritto pronunciata dal Comte riguarda non solo il diritto soggettivo, cioè l'insieme delle prerogative e rivendicazioni della personalità (come per lo più si crede e come sembra credere anche il Morselli), ma anche il diritto oggettivo, cioè l'insieme delle norme costituenti l'ordine giuridico positivo (2).

Che la condanna debba intendersi estesa al concetto di legge risulta oltre che da ragioni di coerenza logica, da esplicite, anche se indirette, dichiarazioni del Comte. L'ordine giuridico oggettivo nella speculazione che egli chiama « metafisica » non era che la deduzione logica del diritto soggettivo. Solo in quanto l'uomo è soggetto di diritto può sorgere e giustificarsi un ordine oggettivo destinato a limitare e a garantire le libertà individuali.

D'altro canto il Comte non nasconde il suo disprezzo per la legalità e non lascia occasione per denunciare « le fétichisme de la loi », « la désastreuse preponderance » delle assemblee legislative che chiamano « leggi » le loro « decisions éphémères » e pone in rilievo « l'extrême fragilité des institutions méthaphysiques » (3).

Può aggiungersi che il Comte approvò esplicitamente il colpo di Stato del 2 dicembre 1851 solo perchè rappresentava per lui la fine inonorata della legalità e dei sogni della politica metafisica (4).

---

(1) Cfr. Comte, *Système de politique positive*, 1ª ed. Paris, 1851-54, vol. I, p. 361-363, II (1852) p. 87. Analogamente si esprimeva nel *Catéchisme positiviste* uscito in 1ª ediz. nel 1852 (cfr. ed. 1891 p. 294-296). Il pensiero del Comte sul problema giuridico e politico già può rilevarsi nei vol. V e VI del *Cours de ph. positive* 1830-1842 (noi cit. dalla 2ª ed. curata dal Littré, Paris, 1864). Nel *Cours* si rinvia di continuo al trattato speciale di politica per l'applicazione dei principii in esso posti. E' noto il profondo dissenso del Littré dal maestro anche su questo punto. Cfr. del Littré il saggio: « Origine de l'idée de justice » pubbl. nel fasc. di gen. 1870 di « *La phil. positive* » (rip. in « La science au point de vue philosophique », Paris, 1873, p. 331-347). Scarsi e generici sono gli studi sulle idee giuridiche e politiche del Comte. Indirettamente e nei riguardi soprattutto della dottrina del Duguit ne tratta G. Richard, *Le positivisme juridique et la loi des trois états* in « Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique » 1931 p. 312-40. Cfr. le pagine (p. 288-297) che il Gurvitch dedica al pensiero politico e giuridico del C. in: « L'idée du droit social » Paris, 1932.

(2) Cfr. in tal senso il Richard e il Gurvitch cit.

(3) Cfr. Comte, *Cours* ecc. v. 538, *Correspondence inédite* pubbliée par la Société positiviste Paris, 1903-04 t. III p. 222, II p. 88.

(4) Cfr. Comte, *Corresp.* cit. lettera 26 dic. 1851 al positivista italiano suo seguace Benedetto Profumo di Genova.

Col diritto soggettivo e oggettivo il Comte condannava in blocco e senza riserve la speculazione filosofico-giuridica sia empirica, sia razionalistica dominante nei secoli XVII e XVIII e praticamente incorporata nelle istituzioni rivoluzionarie. Le ragioni della condanna sono implicite nella legge dei tre stati e nel significato tutto particolare e comunque ristretto ch'egli dà alla metafisica. La quale è per lui la conoscenza dell'essere in sè delle cose, la spiegazione dei fenomeni per « cause » anzichè per « leggi » costanti e invariabili. « Causa » non è per Comte l'antecedente necessario di un fenomeno, ma principio che trascende i fenomeni e che pretende spiegarli. Perciò egli poteva avvicinare l'atteggiamento metafisico a quello teologico in cui i fenomeni sono spiegati mediante il ricorso a esseri sovrumani, ma foggiati « ex analogia hominis ». Nella metafisica agli esseri trascendenti l'uomo e la natura, sono sostituite entità astratte e verbali e ad esse è dato valore reale e concreto. Donde il duplice significato negativo o critico, positivo o ricostruttivo delle astrazioni metafisiche. Da un lato sono strumento di critica e di dissoluzione dei miti e delle credenze teologiche, dall'altro originano una nuova mitologia naturalistica e razionalistica non meno inconsistente della antica, ma assai più pericolosa perchè inetta a fondare una stabile organizzazione sociale.

L'aspetto negativo e critico della mentalità metafisica trovò la sua espressione tipica nel dogma « assoluto e indefinito » (cfr. *Cours*, cit. V, p. 448) del libero esame, che, riconoscendo a ciascuno piena libertà di pensiero e di giudizio, portava alla dissoluzione progressiva di ogni disciplina mentale, di ogni principio di autorità e di gerarchia, di ogni ordine morale fondato su una stabile e intima comunanza di sentimenti e di credenze. E sorsero i nuovi idoli metafisici, quali il dogma di un ordine e di uno stato di natura, il dogma del valore assoluto della individualità, il dogma dell'uguaglianza e della sovranità popolare. La natura è la nuova divinità (« Deus sive natura ») fonte di norme assolute che l'uomo scopre innate in sè e svolge coi processi della logica formale trasformandole in forze vive, operanti, in diritti inviolabili della persona.

Il ravvicinamento fatto dal Comte dell'idea del « diritto » a quella di « causa » fa luce sul suo modo di intendere la natura del diritto nella fase teologica e metafisica. Come nell'età teologica la causa è l'attività creatrice di Dio e il diritto è la espressione della sua volontà sovrana, così nella età metafisica la causa diventa un'entità astratta a cui si attribuisce il potere misterioso di produrre i fenomeni, mentre il diritto è l'astratta volontà dell'uomo che afferma le sue prerogative fondamentali e immutabili. Per tal mo[illegible] il diritto si confonde con l'arbitrio dell'individuo il quale si illude di potere in unione con altri creare lo stato perfetto, il governo migliore traendoli dalla natura che si rivela a ognuno e che ognuno liberamente interpreta.

Una corrispondenza non meno intima rileva il Comte tra la classe dei

filosofi metafisici e quella dei giuristi (cfr. *Cours*, V, p. 391 e seg.). I primi sono gli eredi dello spirito aristotelico e scolastico tendente a emancipare la ragione dalla tutela puramente teologica, a scuotere il principio di autorità spirituale, a sovvertire le basi dell'ordinamento sociale medioevale. I legisti possono essere considerati « comme une sorte de métaphysiciens passés de l'état spéculatif à l'état actif ». In origine essi coadiuvarono il potere feudale nell'esercizio delle funzioni giudiziarie; in un secondo momento nelle lotte tra il potere spirituale e temporale elaborarono dottrine tendenti a fondare su basi assolutiste il potere regio; finchè da ultimo traendo alle estreme conseguenze lo spirito critico e metafisico sostennero le aspirazioni dell'individuo verso una libertà astratta senza freno e senza una meta definita. Il Comte riconosce ai dogmi cattolici, anche se intrinsecamente falsi, il carattere di principii organici, la capacità costruttiva e non risparmia le lodi all'organizzazione sociale del medioevo cattolico, le cui istituzioni erano mirabilmente atte a dare unità, direzione, stabilità di dottrina e di azione alla multiforme vita collettiva sotto la guida suprema del potere spirituale.

Nell'età metafisica i giuristi prendono il posto dei teologi; da classe subordinata e secondaria si erigono a classe dirigente e dopo di aver distrutto col dogma l'organizzazione cattolica, presumono di creare con la legislazione l'ordine sociale nuovo. Senonchè lavorando su astrazioni irreali e fittizie riescono solo a legittimare il dispotismo regio, oppure a far coesistere iu un equilibrio meccanico e instabile libere attività individuali sul fondamento di una eguaglianza astratta e innaturale che solo colla coazione esteriore poteva essere mantenuta. Al dispotismo dell'autorità faceva riscontro il dispotismo della libertà. Per tal modo i giuristi si illusero di aver validamente ricostituito l'ordine sociale coi mezzi offerti dalle astrazioni giuridiche senza il presupposto e l'appoggio di un ordine morale e religioso. Di tale ordine sociale l'individuo è il centro sia che rinunci al proprio diritto per modellare sulla propria la individualità dello stato, sia che degradi lo stato a organo di difesa del diritto. In ogni caso l'atomismo politico e sociale è il presupposto o il risultato della concezione metafisica o individualistica del diritto.

Che questa ricostruzione fatta dal Comte della speculazione filosofica e giuridica dei secoli XVII e XVIII risponda a verità, difficilmente potrà essere ammesso. Come la legge dei tre stati su cui si fonda, essa è unilaterale e incompleta e non solo in sede filosofica, (1) ma anche in sede giuridica. Che il metodo analitico applicato dagli empiristi inglesi allo studio della natura umana non abbia dato risultati concreti e positivi solo perchè fondato sull'osservazione interna, è una affermazione ingiustificata del

---

(1) Lo ha dimostrato E. CAIRD, *Philosophie sociale et réligion d'A. Comte*, tr. fr. Paris, 1907

Comte (1). Il quale ha anche deliberatamente trascurato l'esigenza universalistica implicita nella filosofia del soggetto, gli sforzi non infecondi della speculazione per pervenire a un ordine oggettivo, naturale o razionale, nel quale l'individuo doveva inserirsi e dal quale doveva trarre norma di vita. Il Comte mostra di ignorare completamente la corrente giusnaturalistica di pensiero che dal postulato della socialità trasse prima di lui le ragioni del diritto e dello stato. Nè rilevò nella dottrina del Rousseau il valore della volontà generale che esprimeva, sia pure in forma fittizia, quella esigenza della preminenza del tutto, cioè della legge sulle parti, cioè sugli individui, che è il concetto centrale della sua « Politica positiva ». Il Comte fissò la sua attenzione solo sopra un aspetto dell'età metafisica, sulla tendenza a far dell'individuo, mediante il diritto, il principio e il fine della rigenerazione sociale, e non si preoccupò dell'opposta non meno viva tendenza ad attenuare le conseguenze antisociali del postulato individualista fino a negarlo, fino a far sorgere dalla sua negazione il principio oggettivo.

D'altra parte il Comte è ben lungi dal disconoscere l'importanza e la necessità della fase metafisica del pensiero e dell'attività dei giuristi che ne fu l'aspetto pratico. La dottrina critica nel suo insieme (scrive nel *Cours* cit., V, p. 453) fu il correttivo necessario della dittatura politica, e questa fu a sua volta la conseguenza inevitabile della « universelle décomposition spontanée du systéme théologique et militaire ». Il risveglio dell'« esprit d'individualitè » fu anche il mezzo meglio atto da un lato per frenare gli eccessi del dispotismo « dont le genie retrograde aurait directement tendu a étouffer tout essor intellectuel et social », dall'altro per preparare il nuovo principio positivo che della dottrina metafisica doveva conservare gli elementi compatibili col metodo scientifico in conformità alla sua massima: « on ne détruit que ce qu'on remplace ».

Certo è che il Comte coll'istinto del vero che lo contraddistingueva vide che per superare la fase critica del pensiero ed entrare nella fase organica definitiva era necessario invertire i termini del problema, passare cioè dalla ricostruzione dell'ordine oggettivo al soggettivo, dalla società all'individuo, dal dovere al diritto, dall'ordine sociale all'ordine politico. Tutti i suoi sforzi furono diretti a costituire con la scienza l'ordine naturale-sociale per fondare su di esso una nuova umanità. I due momenti del suo pensiero, a cui corrispondono il « Cours » (1830-42) e il « Système » (1851-54) si richiamano e si integrano necessariamente: l'uno culmina nella fondazione della sociologia, l'altro nella applicazione dei risultati sociologici alla politica.

(1) Sotto molteplici aspetti (ad es. la negazione del valore scientifico della teologia e della metafisica, la critica del principio di causa, la difesa dei sentimenti, delle passioni e della loro autonomia rispetto alla ragione, ecc.) il Comte ha utilizzato i risultati dell'analisi psicologica di Hume e degli empiristi inglesi. Lo stesso Comte esclude l'Hume dal novero dei « metafisici ».

L'errore di intendere divisi e quasi contrapposti i due momenti, di rinnegare se non di ignorare la sintesi soggettiva, cioè la politica del Comte, il prodotto maturo, riassuntivo del suo pensiero, ha impedito di rilevare e di intendere la parte da lui fatta al diritto e allo stato nel suo sistema filosofico. Il problema giuridico e politico infatti non ha, nè poteva avere alcun particolare rilievo nella sintesi oggettiva tentata dal Comte nel « Cours ».

3. — La fondazione della sociologia era la condizione necessaria di una qualsiasi politica positiva: questa sta alla sociologia come l'aspetto pratico sta all'aspetto teoretico della speculazione. Nella sociologia infatti lo spirito positivo non solo si estende ai fenomeni più elevati, più « nobles », più complessi, ma realizza l'unità e l'universalità che nessun'altra scienza distinta o associata con altre, poteva raggiungere. (*Cours*, cit., I, pag. 22). Osserva il Lévy-Bruhl che la sociologia nel Comte universalizza il metodo positivo e, una volta fondata come scienza speciale, assurge a significato di scienza ultima universale, cioè di filosofia (1). E come il metodo positivo si risolve nel metodo storico, così la sociologia si risolve, ai fini pratici, in una filosofia positiva della storia. Nella storia infatti trova espressione concreta la coscienza che l'umanità acquista sempre più chiara di sè attraverso gli sforzi e i progressi intellettuali e morali compiuti. Per la legge di continuità e di solidarietà che regge l'umanità nel suo essere e nel suo divenire, il passato rappresenta per le nuove generazioni una eredità sacra che non può essere rifiutata. Secondo la caratteristica formula del Comte: « L'humanité se compose plus des morts que de vivants ».

Compito della sociologia è di fondare sulla scienza un ordine esterno oggettivo, presupposto necessario dell'ordine soggettivo politico. L'idea di ordine è certamente comune a tutti gli stadi attraversati dall'umanità: ma solo nell'età positiva tale idea si scioglie dal presupposto di un ordinamento divino del mondo o da concetti razionali « a priori » per identificarsi con l'invariabilità delle leggi dei fenomeni che fa l'intelligibilità del mondo. Ogni scienza costituisce l'ordine nella sfera che le è propria: nella sociologia l'idea di ordine assorge a significato universale e non è solo ordine statico, ma dinamico, non risulta cioè solo dall'insieme di azioni o di reazioni reciproche delle diverse parti del sistema sociale in un determinato momento della sua esistenza, ma risulta soprattutto dalle leggi che reggono il divenire continuo e progressivo dell'umanità. La solidarietà (« consensus ») e la continuità sono gli attributi essenziali di quella « immense et éternelle unité sociale » che è la umanità. La quale è l'assoluto del Comte, l'essere cioè il più « compliqué » e il più « noble », il « sujet universel » non nel senso astratto e metafisico di Kant, ma nel senso di soggetto reale e con-

(1) Cfr. Levy-Bruhl, *La phil. d'A. C.*, Paris, IV-V ed., p. 463.

creto che si realizza nel tempo. Nella scoperta e nella determinazione della sociologia, cioè dell'umanità come realtà e unità sociale e storica, culmina la filosofia positiva come sintesi oggettiva. La sociologia è veramente la scienza prima e ultima che presuppone lo sviluppo delle scienze meno complesse e più generali e di cui estende e riassume le leggi in una sintesi universale.

Questo era necessario premettere per valutare le applicazioni della nuova scienza dell'umanità al diritto e alla politica. Nella fase positiva i dogmi dell'individualità, del libero esame, dei diritti dell'uomo, del contratto sociale sono relegati nel mondo delle finzioni dell'intelletto e si rinuncia definitivamente a soluzioni in disaccordo coi fatti o non verificabili da essi. E i fatti rivelano che l'individuo è irreale, che solo la società è reale, per cui l'individuo ha l'obbligo di armonizzare sè colla vita sociale e per essa con l'ordine universale. Solo a questa condizione sono evitati i pericoli della reazione in senso teologico o rivoluzionario e gli interessi opposti dell'ordine e del progresso sono egualmente assicurati.

Senonchè l'adeguazione dell'individuo alla vita collettiva non è nè naturale, nè spontanea: essa è più una aspirazione che non una realtà di fatto. Anzitutto l'ordine oggettivo esterno nella sua unità profonda sfugge anche per il Comte all'intelligenza limitata dell'uomo, per cui questo è indotto a cercare nella coscienza e nel culto dell'umanità, cioè in un principio soggettivo, l'assoluto che la scienza non può dare. Donde la sua tendenza a organizzare le conoscenze non in rapporto alla natura delle cose, ma in rapporto ai bisogni, come osserva il Caird, (1) o in rapporto all'uomo concreto che non è quello, lo accentua il Carlini, (2) della psicologia, ma è l'uomo che trae dall'ambiente storico-sociale la ragione della sua attività intellettuale e morale, o, come diciamo noi, in rapporto all'umanità che vive in noi e fuori di noi. L'umanità è l'universale etico concreto che sostituisce l'universale astratto di Kant, è la società soggettivamente intesa che si pone come principio e fine del pensiero e dell'azione. L'individuo che coscientemente sente sè nel tutto e coopera attivamente alla vita del tutto, è l'uomo nuovo del Comte, è l'uomo etico. Non sono per ciò negate le ragioni dell'individualità, della libertà, della responsabilità umana. Il principio della solidarietà e della continuità sociale non riduce gli individui a cellule di un organismo o a membri di una società animale. Comte protesta contro tali ravvicinamenti che disconoscono il carattere volontario e facoltativo delle società umane. Nell'« immense organisme collectif » che è l'umanità non solo gli individui sono indipendenti fisicamente, ma ogni elemento può attivamente e coscientemente collaborare all'opera collettiva, come può an-

---

(1) Cfr. CAIRD, *op. cit.*, p. 142

(2) Cfr. CARLINI, voce *Comte* in « Enciclopedia Italiana ». 1931, v.

che ostacolarla nei limiti delle sue forze. Come rileva il Lévy-Bruhl (op. cit. p. 389) la conoscenza delle leggi sociologiche è per l'attività umana una regola, non una tirannia.

4. — Quale che sia il rapporto teorico tra sintesi oggettiva e soggettiva è certo che il Comte ha cercato nella umanità e nella cooperazione attiva e cosciente dell'uomo ad essa, il fondamento della morale e del diritto. L'uomo deve educare se stesso a « vivre pour autrui », cioè per l'umanità: a tale scopo egli deve superare in sè il dissidio fondamentale « tra lo spirito e il cuore » che impedisce l'armonia interna e esterna.

L'opposizione tra « spirito e cuore » non è che l'opposizione fra vita affettiva e intellettiva, tra fede e ragione, tra le intuizioni del sentimento e le conclusioni della logica discorsiva. Comte non cerca un compromesso tra i due termini in contrasto; non ha dubbi sulla scelta: egli è per il cuore contro lo spirito, per la fede contro la ragione, per la logica del sentimento contro quella dell'intelletto. L'amore del prossimo elevato a fondamento dei rapporti umani costituisce per lui il gran merito del cristianesimo. Non perciò rinnegava i risultati della scienza e vagheggiava il ritorno ai dogmi cattolici, incompatibili con lo spirito positivo: egli voleva che le leggi scientifiche fissate e trasformate in credenze comunemente accettate servissero a fondare il sentimento del dovere, a consolidare i vincoli d'amore e di solidarietà umana. La ideologia rivoluzionaria aveva rappresentato la rivolta dello spirito contro il cuore, cioè contro l'umanità. Bisognava ridestare la coscienza che il progresso scientifico non è fine a sè, ma deve servire a dare unità, direzione alla sola e vera vita che è la vita dell'umanità nel suo sviluppo indefinito.

Il dissidio tra lo spirito e il cuore non è solo storico, sociale, ma intimo e psicologico. Per il Comte due specie di sentimenti « innés » si dividono il cuore dell'uomo: sentimenti egoistici e altruistici. Quelli sono dapprima i più intensi e solo per la reazione dell'esterno e per l'azione dell'educazione si affermano e tendono a prevalere i sentimenti altruistici. In altre parole l'azione coattiva del diritto da un lato, l'azione spontanea della morale dall'altro convergono, attraverso lunghe e dure esperienze, a piegare l'uomo e le società umane a fini che li trascendono. L'azione del diritto nella riorganizzazione su basi positive dell'umanità sembra a noi qui implicitamente affermata. Per lo più si crede che il Comte abbia bandito il diritto e i giuristi dall'opera di riorganizzazione sociale. E in tal senso sembra esprimersi il Comte stesso: « dans l'état positif l'idée du *droit* (sottolineato dal C.) disparait irrévocablement ». (*Pol. Pos.*, cit. I, p. 361). Senonchè il Comte voleva qui intendere che l'avvento della nuova era positivista segnava il tramonto definitivo della mentalità metafisica e con esso della mentalità giuridica e della influenza dei giuristi che tipicamente la rappresenta-

vano. E veramente l'idea del diritto come espressione di esigenze assolute dell'individualità, non coordinata a nessun ordine oggettivo presupposto era incompatibile col postulato positivo dell'umanità da cui dipende e a cui deve necessariamente coordinarsi la condotta del singolo.

Che dall'ordine sociale positivo non possa eliminarsi la nozione del diritto a noi sembra doversi dedurre anche dal fatto che il Comte non ha dubbi sulla naturalità e persistenza delle tendenze egoistiche nell'uomo e nella società e, in rapporto ad esse, dell'attività economica. La quale per la natura dei bisogni a cui soddisfa, tende a individualizzare i rapporti umani. a oscurare la visione della vita di insieme, a elevare a dignità morale e giuridica le esigenze della vita biologica. La critica aspra mossa dal Comte alla borghesia e al liberalismo economico nel libro V della *Politica*, ha questo significato. D'altra parte se egli afferma il valore assoluto dell'umanità non pensa affatto a disconoscere le legittime esigenze della individualità e non nasconde il suo scetticismo, la sua avversione per i piani di ricostruzione utopistica dei socialisti francesi suoi contemporanei nei quali sopravviveva, secondo lui, il nefasto spirito teologico e metafisico. L'individualità e le sue esigenze sono insopprimibili e il Comte non ha dubbi sulla giustizia delle « garanties individuelles », e sul trionfo della civiltà industriale legata allo sviluppo delle scienze, condizionata alla libera adesione e alla libera iniziativa degli individui.

Vero è che nella concezione positiva l'idea del diritto, come quella della libertà, ritorna profondamente rinnovata. Essa non può ormai intendersi se non in rapporto al dovere degli individui di collaborare in comune accordo e ciascuno nei limiti delle sue possibilità alla vita e ai fini dell'umanità. Il diritto è per tal modo definito in funzione del dovere di ognuno verso gli altri e verso il tutto. Come afferma il Comte (*Polit.* cit. I, p. 361), i diritti o le garanzie individuali risultano solo « de cette universelle réciprocité d'obligations » che è « l'équivalent moral des droits antérieurs » senza i pericoli politici che ne derivavano. Ciò significa che a un sistema di obbligazioni corrisponde un sistema di diritti e che il diritto del singolo, ossia la sua libertà, è solo limitata dagli obblighi che egli ha verso la collettività.

5. — Il pensiero del Comte si illumina dal contrasto e dalle analogie con quello di Kant. Per il quale il diritto è coesistenza di voleri naturali sotto una legge universale. La libertà esterna è per Kant un diritto innato originario e non ha presupposti di natura etica o sociale. La norma regolatrice delle libertà è l'uguaglianza e questa è derivata dalla natura razionale comune a tutti gli uomini. Anche per Kant il sistema dei diritti si risolve in un sistema di obbligazioni reciproche: ognuno è tenuto a rispettare la libertà altrui limitando la propria ai fini della coesistenza. Senonchè per Kant obblighi e diritti corrispondenti sorgono nei rapporti interindividuali

e non rispetto a un tutto che trascende la libertà e la personalità dei singoli.

Per il Comte l'« apriori » non è la libertà del singolo che è una astrazione, ma la libertà del singolo nel tutto che è concreto. Perciò il suo sistema di diritti e di obbligazioni non ha tanto di mira la coesistenza uguale delle libertà, quanto la subordinazione della libertà, ossia del diritto, alla totalità. L'obbligo di rispettare la libertà altrui si intende e si giustifica solo in quanto l'individuo ha il dovere e quindi il diritto di operare per la vita del tutto. Donde la formula del Comte: « nul ne possède plus d'autre droit que celui de toujours faire son devoir... ». E il Comte aggiunge che la « considération du devoir est liée à l'esprit d'ensemble ». La libertà dell'individuo non è diminuita dalla sua subordinazione a una realtà sovrastante che ne determina la direzione e il fine. Alla correlazione di attività astrattamente libere e uguali, chiuse ciascuna in sè, nella propria sfera di vita inviolabile, si sostituisce la collaborazione cosciente di attività varie che traggono unità e perfezione dalla vita del tutto. Il diritto diventa per tal modo l'esercizio doveroso di una funzione sociale.

La concezione del diritto del Comte mediava tra la concezione liberale e quella socialistica. il diritto è attributo dell'uomo, ma dell'uomo in quanto è parte dell'umanità che vive nel tempo e nello spazio. Perciò il Comte nel suo disegno di riorganizzazione della società su basi positive potè in piena coerenza col suo principio conservare il sistema dei diritti privati fondato sull'autonomia della famiglia, sulla proprietà individuale, sulla libertà testamentaria. La ricchezza è certamente sociale nella sua fonte e nella sua destinazione: ma gli interessi collettivi sono meglio garantiti dalla appropriazione e disposizione individuale. Non senza fondamento il Comte potè ravvicinare la sua concezione del diritto, della famiglia, della proprietà a quella proclamata dal cattolicesimo (1).

Il giudizio negativo e malevolo del Gurvitch (op. cit., p. 288 e seg.) nei riguardi della dottrina giuridica e politica del Comte non ci sembra giustificato. Il Gurvitch, rinnovando antiche obbiezioni, rimprovera al Comte di aver eliminato la nozione stessa del diritto dalla fase scientifica della umanità, di aver risolto i rapporti e le norme di diritto in rapporti e obblighi morali, di aver sostituito la giustizia con la carità. Noi opponiamo al Gurvitch che la nozione del diritto scompare nel sistema positivo del Comte in termini di libertà individuale, ma per rivivere in termini di attività sociale; e la morale si trasforma analogamente poichè da espressione della coscienza e volontà buona dell'individuo, si eleva a manifestazione di volontà individuale-sociale. Ma anche nel nuovo significato, diritto e morale esistono mediante l'individuo, per la sua libera adesione alle fina-

(1) Cfr. M. Apchie, A. C. *et le catholicisme social* in: « Archives de philosophie du droit » ecc. cit. IV, 1934, p. 208 e seg

lità del soggetto sociale, ed esistono diversamente, poichè come soggetto morale l'individuo si identifica col tutto, risolve se stesso interamente nella vita di insieme, mentre come soggetto di diritto l'individuo esplica le sue naturali tendenze egoistiche in armonia con le esigenze della umanità. Nella morale e nel diritto è sempre l'individuo che opera ed uguale è il fine: ma in quella l'individuo opera sul fondamento delle tendenze altruistiche, in questo opera come soggetto economico socializzando le sue stesse tendenze egoistiche

6. — Secondo il Gurvitch (op. cit., p. 290-291) il Comte avrebbe eliminato l'opposizione sansimoniana tra società e stato risolvendo quella in questo, e avrebbe finito, sull'esempio di Hobbes, per farsi sostenitore della dittatura statale presentandola come la forma ideale di governo, come la sola forma politica progressiva. Comte, afferma il Gurvitch, avrebbe dato il programma « de l'étatisme positiviste, plus catégorique, même, que celui de Hegel ». Tale programma doveva implicare l'abolizione del regime parlamentare, della divisione dei poteri, delle autonomie locali, la concentrazione e l'unità del potere sovrano, la subordinazione della vita privata alla vita pubblica. Il Gurvitch cita largamente dal « Cours » e dalla « Politique » a non lasciar dubbi al riguardo. L'approvazione del colpo di Stato del 2 dicembre 1851 (*Pol. pos.*, IV, p. 377) risponde allo stesso spirito reazionario e « étatiste » contrastante con qualsiasi concezione sociale del diritto.

Sembra a noi che il Gurvitch abbia frainteso il concetto di stato nel Comte e in conseguenza il rapporto tra stato e società. Il problema politico si presentava al Comte come esigenza imprescindibile di armonizzare su nuove basi la libertà e l'autorità. Nell'età teologica la libertà era stata compromessa dalla tendenza del potere spirituale a subordinare a sè, alle sue finalità etico-religiose il potere temporale: nell'età metafisica l'autorità era stata sacrificata alle esigenze dell'individuo. Bisognava trovare una nuova base sulla quale far convergere i due termini senza cadere nell'errore di Hobbes di garantire la libertà naturale dell'uomo mediante la coazione dello stato, o in quello del Rousseau di trasformare lo stato in un organo altrettanto oppressivo di libertà morale, o in quello del Locke e del costituzionalismo inglese di degradare lo stato a custode di interessi materiali. Il Comte doveva utilizzare, ai suoi fini di ricostruzione organica dell'umanità, il concetto di ordine sociale naturale che gli economisti dell'età metafisica avevano opposto allo stato per dare valido fondamento alle pretese dell'individuo. Il Comte doveva trasformare il concetto astratto di società naturale in concetto organico e cercare in questo la nuova realtà in cui potevano armonizzare le due astrazioni dell'individuo e dello stato, della libertà e dell'autorità.

L'ordine sociale nuovo è veduto dal Comte sotto il duplice aspetto, di una società industrialmente e moralmente organizzata sotto la dire-

zione di un duplice potere temporale o politico, spirituale o religioso. L'organizzazione industriale costituisce la caratteristica della fase positiva della società (cfr. *Cours*, p. 269 e seg.). Essa è in rapporto con lo sviluppo della scienza e delle applicazioni meccaniche che pongono l'uomo in grado di regolare e utilizzare le forze naturali ai fini della produzione. Ostacolo a tale organizzazione nell'età metafisica era la libertà economica abbandonata a se stessa, senz'altra regola che l'egoismo individuale, con conseguente disperdimento e frazionamento di energie economiche, con la degradazione e lo sfruttamento dei lavoratori, con le lotte di classe alle quali si manteneva assente o indifferente lo stato. La fede nell'azione benefica della libertà individuale, nella sua capacità a generare un equilibrio naturale di interessi non è la fede del Comte. Egli non è ottimista al punto da negare gli inevitabili mali insiti nell'intima struttura del regime industriale: ma riconosce accanto ad essi, l'esistenza di mali volontari derivanti dalla persistenza e violenza delle tendenze egoistiche ribelli a subordinarsi alle esigenze superiori della umanità, dalla irrazionale organizzazione dei rapporti economici, dall'ignoranza delle leggi invariabili che devono regolarli, dal disconoscimento della loro natura sociale. Il Comte accoglie il principio aristotelico secondo cui « la séparation des offices et la combinaison des efforts » è condizione essenziale di una qualsiasi organizzazione collettiva (1). La « combinaison » o l'organizzazione degli sforzi è il solo rimedio contro i contrasti intellettuali e morali di individui e di classi che sorgono dalla divisione del lavoro sociale e che lo svolgersi e il complicarsi dei rapporti collettivi tendono ad aumentare e a inasprire.

Senonchè l'organizzazione delle attività economiche se scaturisce dalla natura stessa dell'organismo collettivo, può essere attuata, difesa, promossa dalla volontà umana. Ciò rende necessario un potere dirigente, in altri termini un governo. Lo stato è per il Comte essenzialmente governo, forza direttiva e coattiva. Lo stato come soggetto, come persona giuridica è un'astrazione metafisica: esso non esiste come realtà storica, sociale con fini suoi propri. Unica realtà collettiva che il Comte riconosce è la società nei suoi diversi gradi e forme. Perciò egli pone come postulato scientifico la correlazione necessaria tra l'idea di società e l'idea di governo (*Cours*, cit. p. 428). Compito del governo è di reprimere e prevenire per quanto è possibile la tendenza « à la dispersion fondamentale des idées, des sentiments et des intérêts, résultat inévitable du principe même du développement humain, et qui, si elle pouvait suivre sans obstacle son cours naturel, fi-

(1) *Polit. pos.* cit. II. pr. 281 e prima nel saggio del 1822 ris. in *Opuscules de phil sociale*, Paris, 1883 p. 85. Il Comte non risparmiò elogi ad Aristotele: lo chiama « incomparable ». « le vrai créateur de la sociologie provisoire, qui traita de l'ordre sans concevoir le progrès » e riconosce che il suo genio ha preparato a lui « la base normale » alla sua costruzione dell'ordine sociale (ivi).

nirait inevitablemente pour arrêter la progression sociale » (ivi p. 430). Questa concezione costituisce secondo il Comte la prima base « positive et rationelle » della teoria del governo, il quale, considerato « dans sa plus noble et plus entière extension scientifique », cioè nella sua generale ed elementare funzione, è « l'universelle rèaction nécessaire, d'abord spontanée et ensuite règularisée, de l'ensemble sur les parties ». Il solo mezzo efficace di impedire la lamentata dispersione di energie consiste per il Comte nell'elevare questa necessaria reazione a funzione speciale, capace di intervenire opportunamente nell'esercizio delle diverse funzioni della economia sociale per richiamarvi di continuo « la pensee de l'ensemble et le sentiment de la solidaritè commune » che gli interessi particolari tendono a disconoscere a misura che si estende e si complica il sistema capitalistico. Il governo non può pertanto ridursi a semplice istituzione di polizia, a garanzia di ordine pubblico, a male necessario destinato a ridurre in progresso di tempo le sue funzioni e a scomparire. Per compiere utilmente la sua funzione direttiva e coattiva esso deve essere libero, forte, autonomo nella sua attività senza l'inutile freno del controllo popolare o parlamentare.

Se il governo come organo di « coesione sociale » non produce per se stesso alcun determinato progresso sociale, contribuisce necessariamente a tutte le forme di progresso. L'avversione del Comte ai diritti politici, alle istituzioni costituzionali, il suo favore per la dittatura politica, la sua esaltazione della subordinazione e dell'obbedienza politica provocano lo sdegno del Gurvitch, che condanna senza riserve il nuovo assolutismo o « étatisme éoonomique » da lui instaurato. Vi è qui un equivoco da dissipare. Il principio della libertà democratica posto dal Gurvitch a fondamento del suo sistema politico-sociale, era certamente incompatibile con la dottrina politica del Comte. Ma non per ciò è ancora detto che il Comte avesse torto a considerare la libertà democratica coi dogmi costituzionali che la accompagnano come impotente a prevenire o a rimediare ai danni del sistema capitalistico, ch'egli, come del resto il Gurvitch, crede insostituibile e considera la forma più perfetta, perchè conforme alle leggi scientifiche della vita economica. Il Comte che condannava come utopistici tutti i piani di ricostruzione economica in senso socialista, cioè nel senso di una socializzazione degli strumenti di produzione, e che non concepiva il sistema economico se non nelle forme della appropriazione e produzione individuale e del privilegio della ricchezza, era logicamente portato a salvare « il sentimento dell'insieme » che ne era compromesso, mediante l'individuo stesso e la sua libera cosciente partecipazione alle esigenze imprescindibili dell'organismo sociale. Il governo è chiamato a favorire tale subordinazione, a reprimere con ogni mezzo le resistenze antisociali e antieconomiche dell'egoismo sempre rinascente. L'assolutismo o « étatisme » economico del Comte si spiega con la sua fede nella rigenerazione dell'umanità sul fondamento della scien-

za sociale, nella quale l'autorità politica trova la sua giustificazione e il suo limite. Il governo nega la libertà democratica quale il Gurvitch intende, ma per instaurare la libertà reale o sociale, sintesi di ordine e di progresso. Il Comte non teme la dittatura quando essa serve a consolidare e a svolgere il senso del dovere sociale: essa è sentita come oppressiva solo da quelli che vogliono libero sfogo alle loro tendenze antisociali.

7. — Si possono certamente discutere i principii sociali e le conseguenze politiche che il Comte ne trae: soprattutto si deve rimanere perplessi di fronte alla sua fiducia nella infallibilità della scienza, nella insostituibilità del regime capitalistico, nella opportunità e nella giustizia di concentrare il potere politico nelle mani degli industriali e dei detentori della ricchezza, di trasmettere le cariche secondo il principio della « hérédité sociologique », di mantenere il proletariato in un perpetuo stato di soggezione. Ma chi accetta il sistema capitalistico e vuol salvare l'ordine sociale dai pericoli della libertà economica difficilmente può respingere la logica del Comte. E non può negarsi che egli ebbe anche in questo campo l'istinto del vero. Il dogmatismo scientifico ed economico del Comte spiega il suo assolutismo politico. Analogamenle il Rousseau a garantire l'individuo contro i pericoli del dispotismo prodotto dalla proprietà e libertà economica, instaurava la dittatura morale della volontà generale.

Vi era però tra la soluzione del problema politico del Rousseau e quella del Comte una sostanziale differenza. Il Rousseau non distingue tra politica e morale: per lui lo stato è istituto educativo e la politica è attività essenzialmente etica chiamata a formare i cittadini alla virtù civile, alla libertà morale che sostituisce e si sovrappone alla libertà naturale o economica. La confusione tra etica e politica è invece deprecata dal Comte come il maggior pericolo alla libertà e al progresso sociale. Secondo il Comte morale e politica sono distinte, anzi opposte, e la politica deve subordinarsi alla morale. Il principio della separazione della morale e della politica compie nel sistema del Comte una funzione analoga a quella del principio della divisione dei poteri nel Montesquieu: esso è condizione imprescindibile e inderogabile d'ordine e di progresso sociale. Il problema morale nella forma positiva si presenta al Comte come problema di far prevalere le tendenze altruistiche sulle tendenze egoistiche, o, come egli si esprime, (*Pol. pos.*, I, 92) « la sociabilité sur la personnalité ». Il supremo e categorico principio morale si riassume per Comte nella formola: « vivre pour autrui ». La perfezione morale si realizza in noi mediante la piena sottomissione dell'egoismo ai sentimenti altruistici, mediante la unione di tutte le volontà buone nell'amore e nel culto dell'umanità. Senonchè l'egoismo ha radici organiche che non possono essere sradicate e che ne determinano la prevalenza sui sentimenti morali. Lo sviluppo spontaneo dei quali può e

deve essere favorito oltre che da una conoscenza sempre più estesa del mondo esterno, per la quale questo è modificato ai fini morali, da un conveniente e positivo sistema di educazione sostenuto e organizzato da una classe e da un potere spirituale. La restaurazione di questo potere sull'esempio del cattolicismo medioevale è presentata dal Comte come una necessità, come il problema politico più urgente. Tale potere deve con la sua azione promuovere la formazione del costume positivo che nella società industriale fa interamente difetto.

A intendere il valore che il Comte annetteva alla costituzione di un tale potere bisogna rifarsi al saggio del 1822 e alla distinzione in esso posta (*Opus.*, ed. cit. p. 85) tra teoria e pratica, speculazione e azione. Quella deve precedere e dirigere la pratica. Confondere le due attività è un errore e un pericolo sociale. Esse obbediscono a bisogni diversi, essenzialmente opposti e il loro correlativo sviluppo esige una reciproca indipendenza. Mentre la teoria è generale e tende idealmente all'universale, la pratica è particolare e ha valore a misura che si concentra su casi e oggetti individuali. Perciò la teoria tende a liberarsi dai limiti esteriori, temporali e spaziali, mentre la pratica utilizza ai suoi fini anche impulsi e volontà egoistiche. In questa distinzione troviamo in germe la dottrina, ampiamente svolta nella *Politica positiva*, della separazione del potere temporale e spirituale in relazione alla duplice organizzazione dell'umanità sotto l'aspetto economico e politico da un lato, sotto l'aspetto morale e religioso dall'altro. Il potere temporale tende ad organizzare i risultati della scienza ai fini dell'azione, a garantire le condizioni fondamentali e materiali dell'esistenza collettiva. Ciò spiega la concentrazione del potere laico nelle mani dei capitalisti, la distinzione gerarchica delle classi secondo il loro contributo alla produzione della ricchezza sociale. Quelle funzioni di educazione morale e sociale che non può assolvere il potere temporale, sono assolte dal potere spirituale la cui attività, sciolta da ogni considerazione interessata, mirerà solo a formare, a diffondere, a intensificare « l'esprit d'ensemble ». Suo compito è « d'agir sur la volonté sans jamais commander l'action »: esso non potrà realizzare l'universalità a cui tende senza una completa rinuncia « au droit de contraindre ». Il potere spirituale è chiamato a rappresentare l'unità e la solidarietà umana contro gli interessi particolari d'individui e di classi, contro lo spirito di specializzazione e divisione di funzioni che informa l'attività pratica nella società industriale. Per tale potere il principio della continuità storica viene avvalorato e l'individuo è educato con ogni mezzo a cercare la ragione vera e ultima della vita nel conservare, accrescere, trasmettere i valori ideali universali, eterni.

Il Comte era logicamente portato ad attribuire all'umanità e al potere spirituale che ne è l'organo, significato e compito religioso. Ciò scaturiva dal dualismo da lui posto tra « spirito e cuore ». La conoscenza è impotente

da sola senza la fede, senza uno stabile sistema di dogmi e di credenze sentiti, più che ragionati e imposti. L'intellettualismo (a cui pensa il Comte quando parla di una « révolte de l'esprit contre le coeur ») invoca i diritti non solo della logica e della ragione, ma soprattutto quelli della scienza che progredisce specializzandosi con metodo analitico ed è ostile a qualsiasi sintesi così teoretica, come pratica. La scienza non può ammettere nè una causa generale capace di ridurre a unità le diverse parti della conoscenza, nè un fine universale capace di dare unità alla vita umana. Perciò lo spirito scientifico abbandonato a se stesso tende « a détruir l'esprit d'ensemble et le sentimente du devoir ». Ai pericoli dell'intellettualismo scientifico il Comte oppone la educazione del cuore o del sentimento. Il Comte insiste sull'errore di aver distrutto i dogmi e le credenze cattoliche nell'illusione che potessero essere sostituiti dai dogmi della ragione e della scienza. All'ordine e al progresso sperato fece luogo il disordine intellettuale e morale. Nessuna forma di vita morale può sorgere e mantenersi senza una fede, poichè solo la fede move gli animi e sostiene l'azione. Il sistema di credenze che il nuovo potere spirituale era chiamato a organizzare, doveva naturalmente informarsi al principio dell'umanità.

Con queste premesse si rende chiara la natura e la funzione dell'attività politica in sè e nei rapporti colla morale e col potere spirituale. L'attività politica è attività essenzialmente pratica, operativa e si vale, al fine di dare norma e direzione sociale ai rapporti della vita economica, oltre che degli impulsi egoistici contenuti dalla coazione nelle forme del diritto, anche e soprattutto dell'insieme di credenze e di sentimenti comuni organizzati dal potere spirituale. Il quale non ha funzione di governo, ma dirige così i governanti come i governati. Nessuna interferenza di funzioni tra i due poteri, ma netta separazione che non esclude la cooperazione e la integrazione nell'unità e nobiltà del fine.

8. — L'esame critico del pensiero filosofico del Comte fu fatto e, sotto l'aspetto etico-religioso, particolarmente dal Boutroux e dal Caird (1). Si può affermare che attraverso la critica serena, oggettiva che seguì il periodo delle polemiche e delle reazioni spesso ingiuste e parziali, la fama del Comte non ne uscì diminuita. La sintesi sociologica da lui voluta ritorna oggi nelle forme oggettive fenomenistiche (2). Non rimasero estranee alla sua influenza le scienze giuridiche: il positivismo sociologico del Fragapane,

(1) Per la bibliografia essenziale sul Comte cfr la nota bibliografica aggiunta dal Morselli in fine del suo saggio sul Comte. Egli ricorda tra le non molte opere espositive e critiche migliori sul Comte l'Eucken, il Lévy-Bruhl, il Boutroux. Non ebbe presente il Caird. Dopo il 1925 (a cui risale il saggio del Morselli) il pensiero teoretico e filosofico del Comte fu largamente illustrato: per la bibliografia giuridica e politica cfr. quella da noi ricordata.

(2) Per i rapporti tra il Comte e lo Scheler cfr. MORSELLI in *Riv. di Filosofia*, 1936, pagina 212 e seg.

quello critico del Vanni, la scuola francese del Duguit ne sono penetrati. Meno considerato e più frainteso fu il pensiero politico del Comte anche perchè la realtà sociale che di esso stava a fondamento, fu da lui rivissuta soggettivamente fuori della logica intellettualistica e scientifica, come forma di vita morale e religiosa.

Sembra a molti che la vita collettiva entri solo ora nella fase organica ricostruttiva che il Comte aveva or è un secolo vaticinato come rimedio al disordine economico, intellettuale e morale provocato dalle intemperanze critiche, individualistiche, capitalistiche a cui corrispondeva nel campo politico l'ordine formale (che era per lui disordine reale) del costituzionalismo e del liberalismo. Nella diagnosi dei mali, nell'indicazione dei rimedi si rivela l'attualità del Comte. Egli si fece critico spietato della civiltà industriale borghese, non per rinnegarla ma per riaffermarla e integrarla sulla base della socialità. Tutto nel sistema ricostruttivo del Comte si risolve in termini di socialità, e questa non è una categoria dell'ordine logico, formale, ma è la categoria reale per eccellenza che ha una esistenza psicologica e storica e si eleva alle più alte forme soggettive dell'arte, della morale, della religione.

Nella formazione progressiva dello spirito sociale trova posto l'ordine giuridico e politico propriamente detto, poichè in largo senso « la politica positiva » del Comte abbracciava l'intero campo della attività pratica. Il Comte rompeva definitivamente col binomio individuo-stato e risolveva il dogma della statualità del diritto in quello della socialità del diritto. Porre la società sopra l'individuo e lo stato significava eliminare un contrasto non solo dottrinale, ma storico senza il sacrificio dell'uno, o dell'altro, o d'entrambi i termini. L'opposizione tra libertà e autorità trovava nella società la sintesi riassuntiva e integrativa.

Altro motivo di attualità del Comte deriva dall'aver egli considerato il conflitto giuridico e politico come il riflesso di una realtà economica sottostante. Secondo la sua interpretazione della storia (ingiustamente trascurata) la civiltà capitalistica trae origine e alimento dalla libertà economica sostenuta e garantita da un corrispondente sistema giuridico e politico. Una trasformazione in senso sociale della economia portava a una analoga trasformazione del diritto e dello stato. Economia e diritto sono termini distinti e correlativi. L'ordine giuridico presuppone la vita economica, ma per conservare e garantire in essa anche coattivamente la necessità della vita in comune, per destare il senso del dovere sociale.

Il rapporto tra economia e diritto si illumina allora di nuova luce: il diritto non è l'economia, nè da questa deriva: esso è socialità realizzata in quella sfera di rapporti dai quali non possono essere eliminati nè l'impulso egoistico, nè la legge dell'utile individuale e nei quali l'individualizzazione e la specializzazione sono condizioni ineliminabili di progresso. Lo stato per

la sua funzione dirigente, coattiva, è difensore e propulsore del diritto sociale e non può concepirsi che in forma unitaria e fortemente autoritaria.

9. — Dal confronto colla concezione giuridica e politica del Kant e di Hegel prende rilievo il pensiero del Comte. Anche per Kant la volontà giuridica è volontà naturale economica che ai fini della coesistenza si subordina a una legge universale di ragione di cui è organo lo stato concepito anche da lui come potere unitario e assoluto in rapporto al fine giuridico che deve attuare. Senonchè la legge universale di ragione diventa per Comte la legge dell'umanità e questa è concepita non come razionalità astratta, ma come soggetto reale trascendente le volontà particolari.

Anche Hegel concepisce la società civile come società essenzialmente economica in cui l'eticità sociale si attua coattivamente per il gioco stesso delle forme naturali economiche: in rapporto ad essa si costituisce l'ordinamento giuridico e politico liberale. Ma la società civile con l'ordinamento giuridico e politico costituzionale che le corrisponde rappresenta per Hegel solo un grado imperfetto di socialità che deve essere superato e riassunto nella più alta sostanzialità etica dello stato. Contro la sostanzialità etica dello stato il Comte afferma quella della società la quale non si esaurisce per lui nella sfera dei rapporti economici, ma si svolge per gradi sempre più larghi di spiritualità fino a confondersi coll'umanità da lui concepita come « le Grand Être ». Senonchè questi più alti gradi di vita associata spirituale si svolgono in una sfera metaeconomica e metagiuridica, cioè in gradi in cui la politica diventa moralità sociale ed è organizzata dal potere spirituale su basi che non sono nè economiche, nè giuridiche.

Personalmente ci sentiamo, in ordine al particolare problema del diritto e dello stato, assai più vicini al Comte che non al Kant o all'Hegel. A noi sembra che nella categoria della socialità e ne' suoi diversi gradi di organizzazione e di sviluppo le tre forme di attività pratica, la economia, il diritto, la morale si incontrino senza confondersi. Socializzarsi significa anche per noi « vivre pour autrui », avvertire l'esistenza di una realtà che ci trascende e da cui trarre direzione e finalità di vita e di condotta. E' merito del Comte aver subordinato l'individuo e la sua libertà al principio sociale non solo nel campo strettamente morale, ma anche nel campo economico e in quello giuridico che ne dipende. Senonchè il triplice ordine attua il sociale in forma e grado diverso. In seno all'ordine economico esso si attua parzialmente e imperfettamente sotto la pressione della divisione del lavoro e della corrispondente necessaria correlazione delle attività specializzate impiegate nella produzione; soprattutto nella distribuzione dei prodotti sociali i dissensi degenerano in lotte di classe. Ciò giustifica l'ordine giuridico e politico che mentre garantisce le libere iniziative, ne impedisce le intemperanze e le interferenze e afferma sopra e contro di esse la legge dell'uma-

nità e del dovere sociale. L'ordine giuridico è ancora socialità coattiva; sovra di esso si eleva l'ordine morale che rifugge da ogni costringimento, e coi mezzi offerti dalle forme più alte della spiritualità organizza e informa gli animi e le menti al culto dell'umanità.

Il nostro dissenso dal Comte non è per ciò meno profondo. Col Caird (op. cit., p. 106) rileviamo il suo grande merito di aver mostrato che la società nei suoi vari gradi (famiglia, stato, umanità) non è semplice aggregato di individui simili, ma un tutto formato di membri in rapporto organico tra di loro e che il suo sviluppo non è semplice successione di avvenimenti, ma sviluppo di un'unica vita che permane identica nel suo continuo divenire. Ma questa idea feconda nella forma in cui fu costruita e presentata dal Comte è imperfetta in sede psicologica e storica, manca di solido fondamento in sede metafisica. La psicologia scientifica nelle sue applicazioni alle formazioni collettive, in epoca immediatamente posteriore, doveva con metodi più perfetti, con risultati più sicuri svolgere e dimostrare le intuizioni del Comte.

Più gravi e meno superabili sono le insufficienze filosofiche. Il positivismo sociale del Comte muove dall'oggetto per giustificare il soggetto. Ma nè l'oggettività scientifica è in grado di generare la soggettività sociale, nè questa può intendersi senza il riferimento ad una realtà metafisica. Nessuna vera oggettività e concretezza può infatti riconoscersi alla sintesi sociologica del Comte. Il quale ignorò Kant e la sintesi « a priori », nè si pose il problema della possibilità della sociologia come scienza. Poichè il molteplice e l'individuale della esperienza trovano unità e universalità solo per l'attività del pensiero. Comte condanna la metafisica concettuale astratta e ha ragione di invocare contro i metafisici del diritto e della politica il controllo della storia e della scienza. Ma egli stesso ricade nell'astrattismo sociologico quando sottrae e contrappone la realtà sociale al soggetto che solo può elaborarla e unificarla. L'induzione sociologica può solo trovare la sua concretezza in una metafisica del soggetto.

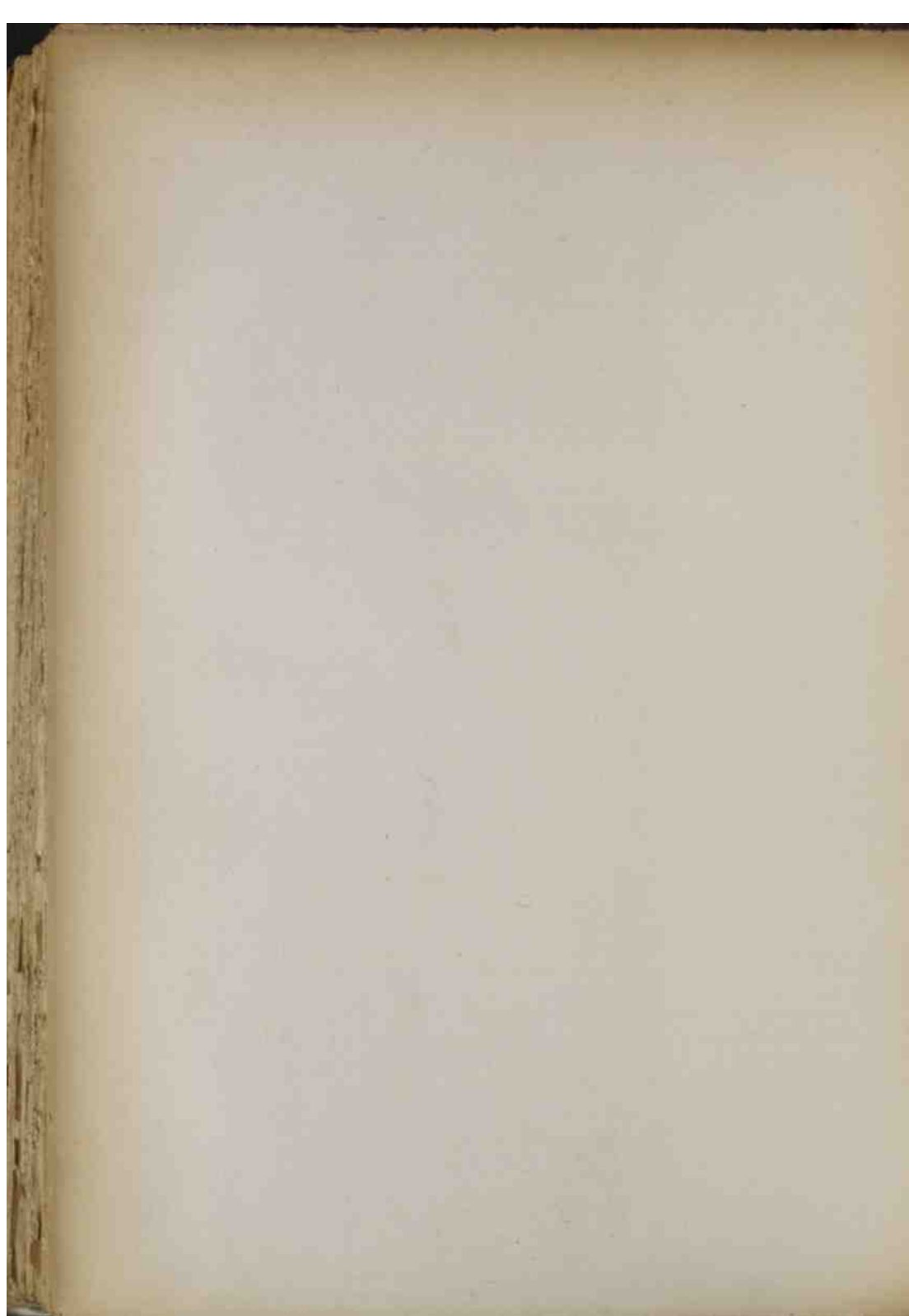
Di questa metafisica il Comte avvertì istintivamente l'esigenza quando rilevò le insufficienze della sintesi sociologica oggettiva ai fini della pratica e fece ricorso ad un principio soggettivo, al principio dell'umanità, per dare unità e validità alla politica. La quale trae valore e forza per l'azione, non dalla scienza, ma dai sentimenti, dai miti, dalle credenze generalmente accolte, dalla fede, o, per usare la frase espressiva del Comte « dal cuore non dallo spirito ». Con ciò si spostava il fondamento antico e nuovo dell'attività pratica: dall'oggettività teologica, naturale, scientifica si passava al sentimento soggettivo del dovere sociale. Era la riabilitazione dell'irrazionale, della vita affettiva, della intuizione contro lo spirito scientifico, sistematico, cartesiano; ma era anche la via aperta al misticismo sociale da cui non rifuggì il Comte. Il quale lasciò insoluto il dualismo tra sociologia

scientifica e politica positiva, tra i processi della scienza e quelli della coscienza collettiva, tra la teoria e la pratica sociale. Analogamente Kant aveva opposto la ragione pura alla ragione pratica, aveva affermato il primato di quest'ultima e del sentimento del dovere.

Per noi non è dubbio che la sociologia come scienza debba o possa costituirsi secondo il metodo e nello spirito del Comte. Col quale crediamo che la positività sociologica e quindi giuridica e politica debba intendersi in rapporto colla storia e colla psicologia. Fu certo una deviazione deprecata dal Comte l'aver degradato la sociologia a scienza naturalistica. I fattori naturali e biologici del Comte condizionano, non determinano il divenire sociale. La storia è dal Comte considerata come scienza sociale ed è mossa da forze spirituali (1).

D'altro canto dobbiamo riconoscere col Comte che l'attività politica deve far leva sui sentimenti sociali. La socialità prima ancora che ragionata è sentita. Come nell'individuo l'azione ha radici in stati e impulsi sensibili, così la politica che è azione collettiva deve organizzare la vita affettiva per svolgere « l'esprit d'ensemble ».

Senonchè la verità implicita nel dualismo comtiano deve essere per noi stimolo a risolverlo in una superiore unità. La sociologia scientifica e la politica positiva devono metter capo a una metafisica della mente collettiva intuita dal Vico, ma non ancora costituita su solide basi. Hegel ha certamente aperto la via ad essa col suo concetto di spirito oggettivo-sociale che esprime al tempo stesso la massima soggettività. Ma lo spirito oggettivo di Hegel nella sua forma più alta si identifica collo stato, nella cui sostanza etica si risolvono l'individuo e la società. La metafisica sociale giustificherà se stessa se riuscirà a fondare il suo oggetto non solo empiricamente, ma razionalmente, non solo come esigenza giuridica e politica, ma come esigenza morale e ideale. Dall'idealismo che muove e si esaurisce nella dialettica dello spirito individuale, è possibile, noi crediamo, elevarsi ad un idealismo sociale in cui l'umanità sia considerata come un tutto reale. Ciò non significa concepire l'umanità come l'assoluto: essa è solo l'esigenza dell'assoluto. L'empirismo e il relativismo sociologico e psicologico impedirono al Comte di sciogliersi dai vincoli dell'umano, di elevarsi a un ordine necessario che lo trascende: egli ha chiuso l'assoluto nei limiti del relativo e lo ha identificato con l'umanità. Come nell'individuo e nello stato l'idea sociale assurge a idea normativa e direttiva, così l'umanità nella sua organizzazione unitaria riflette « in aenigmate » l'esigenza di un ordinamento trascendente in cui tutto è disposto secondo la legge assoluta della giustizia e dell'amore.

(1) Cfr. in tal senso P. R. Troiano, *La storia come scienza sociale*, Napoli, 1898

XIV

Il pensiero filosofico e civile di G. D. Romagnosi (1)

Intendimento di Achille Norsa nel suo lavoro dal titolo: *Il pensiero filosofico di G. D. Romagnosi* (2), fu di presentare in una visione sintetica il pensiero filosofico del Romagnosi e di contribuire ad una più esatta conoscenza e valutazione del medesimo. Con relativa semplicità di mezzi l'a. è riuscito nel duplice scopo. Egli non fu trattenuto dalle difficoltà estrinseche e intrinseche che impedirono fin ora l'elaborazione critica del pensiero filosofico romagnosiano. L'invidia degli uomini e dei tempi come non risparmiò l'autore, così non risparmiò l'opera sua. La quale più che da un profondo bisogno interiore sorse per cause e circostanze estrinseche, occasionali, si disperse in un gran numero di scritti, disordinata, frammentaria, incompleta, così da obbligare gli studiosi all'ingrata fatica di dar vita, significato, unità a un materiale pressochè informe. E scarso aiuto poteva venire agli studiosi dalle edizioni delle opere del Romagnosi. La stessa edizione del De Giorgi, di cui si vale il Norsa, è ben lungi dal rispondere a esigenze critiche e anche solo sistematiche. Essa fu compiuta nel nobile scopo di raccogliere il materiale lasciato dal maestro, ma senza un piano ben meditato, con intenti apologetici, con criteri troppo spesso personali.

Oggi l'elaborazione critica dell'opera del Romagnosi è in corso e va di conserva col rinnovato interesse della gioventù studiosa ne' suoi riguardi, come ebbe a rilevare, con compiacimento di antico ammiratore, il venerando Arcangelo Ghisleri nella introduzione alla intelligente scelta delle « più belle

(1) Estratto dalla *Rivista di Filosofia*, XXIII, 1932, pp. 155-163

(2) Milano, Libreria Editrice Lombarda, 1930, in 8° con ritr.

pagine di G. D. R. » (Milano, 1931). Si può lamentare in questa scelta la mancanza di pagine relative al pensiero filosofico del R., ma ciò era forse negli intendimenti dell'autore stesso della scelta che intese e ammirò il R. come un precursore degli studi positivi e sociologici e come tale lo presentò, e non da ora, ai connazionali immemori.

In fatto di bibliografia romagnosiana recentissima condotta con criteri rigorosamente critici, devesi segnalare agli studiosi la paziente accurata descrizione che della ricca, preziosa raccolta di ms. del R. conservata nella Civica Biblioteca di Bergamo sta facendo il benemerito suo Direttore, Monsignor Antonio Locatelli, nel *Bollettino* della Civ. Bib. (*Bergomum* N.S. V. 1931). Con riferimento alle varie edizioni il Locatelli ci fa conoscere le varianti, le correzioni, le aggiunte contenute negli autografi e nelle copie di Giuseppe Beolchi, che dal 1817 fu uno degli ammanuensi ai quali il R., paralizzato nel braccio destro, soleva dettare.

Siamo comunque convinti che anche una conoscenza più completa dell'opera del R. non avrebbe portato il Norsa a modificare sostanzialmente i suoi risultati. La difficoltà maggiore per lui, come per quanti si accingono a ricostruire il pensiero del R., è nella distribuzione del materiale, nel modo di valersene, per cui si impone una questione pregiudiziale di metodo. Trattandosi di un pensiero che si distende per un lungo periodo di tempo, che subì l'influenza di diverse tendenze, che non fu ridotto dal suo autore a unità sistematica, sorge la questione se tale pensiero meglio si intenda ricostruendone le fasi successive e progressive di formazione, oppure rilevandone alcuni caratteri generali e fondamentali, astraendo dalle contraddizioni, incertezze, oscurità, variazioni in cui è stato tramandato. Il Norsa ha seguito di preferenza il secondo metodo, per cui i suoi giudizi, sempre cauti e coscienziosi, non rassicurano interamente. Noi crediamo che i due metodi debbano andare congiunti: solo dopo la ricostruzione paziente del pensiero del R. nelle sue fonti e fasi di formazione, è possibile coglierne il significato fondamentale.

A noi è sembrato rilevare nel lavoro del Norsa, accanto allo studio accurato, diretto degli scritti del R., una minor conoscenza dell'ambiente storico culturale in cui si è formato. Basterebbe a provarlo il capo II che a tale scopo è diretto e che è per noi il più infelice dell'opera. Più che perdersi nella descrizione dei caratteri generali dell'illuminismo settecentesco italiano, derivandoli in mancanza di studi diretti, da fonti non sempre autorevoli e comunque informate ad altre finalità, l'a. avrebbe meglio provveduto ai fini del suo lavoro concentrando l'attenzione sull'ambiente culturale e storico delle provincie parmensi, che costituivano allora un centro notevole e caratteristico di cultura illuministica e particolarmente filosofica. Sopratutto l'a. doveva studiare la vita e l'ambiente di quel Collegio ecclesiastico Alberoni di Piacenza, ove il R., dopo tre anni passati nel ginnasio dei gesuiti a

Borgo S. Donnino, entrò a 14 anni nel 1775 e ne uscì nel 1781. Nel Collegio Alberoni il R. studiò filosofia in fuori da qualsiasi influenza sensistica, sui testi del Wolf, sotto la guida del pavese Giovan-Antonio Comi di cui molti anni dopo, nel 1828, nell'Elogio del Gioia, ricordava con animo grato il profondo sapere, la meravigliosa soavità del carattere. Giustamente il Cattaneo osserva che dallo studio del Wolf il R. contrasse « l'esterna forma scientifica e l'abito perpetuo della sua esposizione ».

A Parma ove compieva gli studi universitari (1781-86) il R. trovò un orientamento filosofico nettamente sensista e, secondo le dottrine sensiste introdotte a Parma dallo stesso Condillac (1758-68), insegnava logica e metafisica il Pizzelti. E dal Tononi l'a. avrebbe potuto ricavare notizie interessanti la vita della « Società di Filosofia e di Belle Lettere », detta poi « Società letteraria », sorta a Piacenza nel 1784, ove si trattavano anche questioni di diritto naturale e di economia civile. Il R. compiuti gli studi universitari si stabilì a Piacenza, divenne socio di quella Società e vi lesse nel 1789 il suo *Discorso sull'amore delle donne considerato come motore precipuo della legislazione* (stampato a Trento nel 1792), col quale intese di confutare il paradosso di Elvezio annunciato nel titolo. L'a. afferma (p. 136) che il R. iniziò la sua carriera di scrittore con questo discorso. Per essere più esatti dovevasi rilevare che prima ancora il R. leggeva nell'Accademia, almeno in parte, nel 1789 il discorso «*Sopra i fondamenti della politica legislazione e sopra le relazioni delle diverse forme di governare col buon modello di essa* ». Il discorso, che l'a. non ricorda nella bibliografia delle opere del R., fu pubblicato postumo dal De Giorgi (Op. vol. II). Che questo discorso nella sua prima parte sia stato pronunciato prima del discorso sull'*amore delle donne* può ricavarsi dall'introduzione in cui il R. afferma che è la prima volta che parla in pubblico (1).

In questo ambiente di vita e di studi dovevansi secondo noi ricercare i caratteri peculiari della speculazione del R. nella sua prima formazione. Essa espresse in forma oscura, imperfetta, l'esigenza di associare nel sapere gli elementi razionali ed empirici. Tale esigenza nel suo svolgimento fu turbata dalle correnti storicistiche e romantiche che il R. tentò invano di intendere e di ridurre nelle forme superate del razionalismo e dell'empirismo. Solo quando il R. non preoccupato da esigenze filosofiche, si abbandonò al suo genio, scrisse sotto l'ispirazione della nuova coscienza nazionale e civile ch'egli sentì come un dovere contribuire a formare, allora si rivelò veramente grande, originale, precorritore. Dell'antica educazione filosofica settecentesca rimase la forma esterna, l'amore delle dimostrazioni superflue, del formalismo faticoso, ma lo spirito è nuovo, moderno. Senonchè questa parte più suggestiva della sua dottrina che si riassume nel concetto di una filoso-

(1) Cfr. G. Del Vecchio, *Note romagnosiane*, Genova, 1910, p. 13 e seg

fia civile, rimane senza saldo fondamento teoretico, non avendo mai potuto il R. entrare nel cuore della speculazione moderna kantiana e postkantiana che alle nuove tendenze ed esigenze dei tempi trovò nuove forme di pensiero.

Il Norsa nel suo lavoro non ci sembra sia riuscito a cogliere le cause profonde delle incertezze, delle oscurità, delle contraddizioni ch'egli rileva nel pensiero del R. L'a. svaluta la sua ricerca quando accentua il carattere pragmatistico della speculazione del R., il suo scetticismo metafisico. Piuttosto il R. distingue tra le verità fondate in esperienza e le verità che solo la ragione coi suoi mezzi può conoscere. Sopratutto egli si preoccupò di sottrarre alle incertezze metafisiche i fondamenti delle scienze morali mediante quella teoria degli assiomi medi, alla quale l'a. non dà adeguato sviluppo.

Le pagine che l'a. dedica alla esposizione critica del pensiero gnoseologico del R. meritano particolare rilievo. Egli ben vide che in questa parte il R. obbediva alle stesse esigenze kantiane e con lui crediamo che la coincidenza è del tutto inconsapevole. Ma pur ignorando o fraintendendo Kant, il R. avvertì con lui la necessità di superare il punto morto del razionalismo e dell'empirismo. L'idealismo critico di Kant diventa l'idealismo associato del Romagnosi; la dottrina kantiana della sintesi a priori diventa la dottrina della compotenza causale. Anche il R. afferma « metafisicamente impossibile la conoscenza delle cose in sè »; anch'egli ammette l'attività sintetica dell'io pensante; anch'egli riconosce l'esistenza di forme logiche (*suità*) mediante le quali l'intelletto elabora i dati della sensibilità.

Attratto da queste e da altre affinità l'a. inclina a credere che nessun divario corra tra la posizione del R. e la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno. Ma il divario per noi è forte ed è profondo, insuperabile. Esso riguarda il concetto stesso di esperienza. La quale è per Kant in un primo momento sintesi di percezioni sensibili mediante le forme pure del tempo e dello spazio. Le intuizioni del senso ci rappresentano le cose non come sono in sè, ma come affettano i nostri sensi, così che oggetto di riflessione intellettiva non sono le cose, ma i loro fenomeni. L'oggettività e validità della esperienza è per Kant garantita dall'attività sintetica dell'intelletto. Ben diversa è la posizione gnoseologica del R. il quale se riconosce l'attività formale dell'intelletto, applica tale attività alle cose, non ai loro fenomeni, per cui non l'intelletto dà legge alla natura, ma questa dà legge all'intelletto. Le intuizioni sensibili non hanno per il R. nelle forme a priori del tempo e dello spazio un principio di elaborazione sintetica, ma esse rinviano a certe uniformità e regolarità della natura, senza di cui mancherebbe ad esse qualsiasi validità oggettiva. L'esperienza in altre parole non è tutta in nostro dominio e il suo valore non è autonomo, ma presuppone una realtà oggettiva, naturale, organizzata in modo saldo e stabile, secondo leggi che l'intelletto non crea, ma traduce nelle sue forme logiche. Il R. ha certamente

superato la fase del realismo e del sensismo ingenuo, ha riconosciuto la soggettività dell'esperienza, la partecipazione attiva dell'intelletto ad essa, ma ha nel tempo stesso condizionato la validità dell'esperienza all'esistenza di un ordine naturale autonomo, preesistente all'intelletto conoscitivo. Realistica pertanto è la posizione gnoseologica del R. e non comprendiamo le incertezze dell'a. nel riconoscerlo. Non deve trarre in inganno la virtualità originaria dello spirito, poichè questa non modifica la verità eterna implicita nella natura, che è l'intelligente, benefica divinità del R. il quale non ha nessun sospetto delle difficoltà inerenti alla sua posizione di pensiero gnoseologico, nè tali difficoltà rileva l'a. nella sua interpretazione.

Di una svalutazione del momento sensibile nel processo conoscitivo abbiamo nuova conferma nella dottrina delle facoltà dell'anima del R. Vi accenna l'a. ma senza rilevarne l'importanza e il profondo significato nel sistema romagnosiano. Per il R. le facoltà fondamentali dell'anima sono: conoscere, volere, potere. L'a. intravvede che tale tripartizione il R. ha comune con S. Agostino, Campanella, Vico, il quale ultimo aveva definito l'uomo: « un intendere, volere, potere finito che tende all'infinito ». Poteva aggiungere che tale tripartizione è tradizionale della filosofia italica da Dante al Gioberti. Chi come il R. aveva sopratutto di mira l'uomo come soggetto del mondo morale e giuridico, doveva preferire una classificazione che ha il vantaggio di seguire l'atto umano in tutte le sue gradazioni, cioè l'azione guidata dall'intelletto e sostenuta dal volere. Una filosofia ad uso della vita civile, quale era quella che il R. voleva fondare, doveva dare forte rilievo alla facoltà operativa dell'uomo. La sensibilità più che una facoltà a sè, entra in tutte le manifestazioni dello spirito ed è destinata a risolversi nelle forme più alte e umane espresse dal pensiero, dalla parola, dall'azione (1).

Può discutersi l'opportunità di una trattazione a parte del problema etico nel R. non tanto per la ragione addotta dall'a. (mancanza di scritti speciali sull'argomento), quanto piuttosto per la tendenza del R. a considerare l'operare etico più che nei suoi elementi interiori, soggettivi, nelle sue esterne manifestazioni, nei suoi effetti civili e sociali. Ciò non era solo nello spirito dell'etica dell'illuminismo, essenzialmente eudemonistica, ma rispondeva al postulato psicologico del R., secondo cui la volontà buona che non si traduce in risultati utili socialmente ha scarso valore morale. E fu un errore non aver considerato in questa parte la *Genesi del diritto penale* scritta nel 1781, sotto l'influenza dell'etica dell'illuminismo non ancora modificata dall'utilitarismo del Bentham. I caratteri della ragionevolezza e della libertà che l'a. indica come i caratteri della morale romagnosiana, devono intendersi in rapporto alle premesse eudemonistiche della *Genesi*. Quivi il R., dopo di

(1) Sulle tracce del R. e sulla tripartizione da lui accolta delle facoltà umane fondò il suo sistema di filosofia giuridica e politica Giuseppe Carle, intorno a cui cfr. G. Solari, *Vita e pensiero civile di G. C.*, Torino, 1928.

avere col Locke posti i motivi del volere in stati soggettivi di piacere e di dolore, astrae dalle volizioni concrete l'elemento comune dell'amor di sè, fa di questo una categoria psicologica astratta e lo eleva a criterio di scelta tra i vari motivi determinanti il volere. La libertà si riduce per tal modo.a una esterna *libertas a coactione*. L'attività pratica diventa moralità quando l'amor di sè nella scelta tra i vari motivi si conforma « alla legge morale di natura ». L'instaurazione della moralità non è che una progressiva opera di trasformazione del generico « amor proprio » in « diritto di felicità ». In questo edonismo egoistico di ispirazione francese. il R. introduce temperamenti mutuati dai pensatori inglesi, sopratutto dallo Smith, che imprimono alla sua dottrina morale una direzione altruistica. A spiegare infatti i sentimenti morali altruistici il R. da una parte invoca la legge dell'associazione psicologica, dall'altra parte ammette l'esistenza di una moralità insita nella costituzione naturale del genere umano (moralità del cuore). Nel tempo stesso riconosce che la conformità alla legge di natura, in cui la moralità consiste, è una faticosa progressiva conquista che non si realizza pienamente se non con la perfetta socialità.

L'a. non è riuscito a ricostruire sinteticamente il pensiero etico del R dopo di averlo veduto ne' suoi elementi e nelle sue fonti di derivazione. Le influenze romantiche a cui l'a. accenna non ci sembra abbiano modificato sostanzialmente il pensiero etico del R. quale risulta dalla *Genesi*. Le critiche generiche all'utilitarismo ed edonismo etico ci sembrano fuori di luogo in un lavoro storico, nel quale la critica dev'essere interna al sistema considerato.

In un capitolo a parte il Norsa tratta del diritto, della società, dello stato in R. e ne tratta con la consueta diligenza, ma con scarsa competenza tecnica. Egli stesso riconosce che gli argomenti qui trattati meritano ben più largo e profondo sviluppo. Il R. ha personificato da noi il giusnaturalismo giuridico e politico quando esso era sul declinare ed era ovunque contrastato da nuove correnti di pensiero in senso storico e romantico. Il R., mentre riduceva a sistema originale il razionalismo giuridico e politico, gettava le basi di una concezione organica dello stato. Tra lo spirito dell'*Assunto* e quello della *Scienza delle costituzioni* non vi è possibilità di accordo. I due grandi amori del R. furono i diritti sacri della personalità e i diritti imprescrittibili della nazione. Ma le due idealità non potevano svolgersi dalle stesse premesse, obbedivano a esigenze storiche, spirituali profondamente diverse. I tentativi fatti per fonderli in un unico sistema furono per lo più vani. Il Fichte aveva innestato sul suo primo razionalismo il nuovo razionalismo politico; ma il R., dominato da esigenze pratiche, esteriori, non riuscì a ridurre a unità dialettica il suo sistema di idee. Perciò troviamo in lui una duplice logica giuridica e politica. Per l'a. il R. è essenzialmente un giusnaturalista che temperò la fede nel diritto naturale con la considerazione della società e dello stato. Ma con ciò non si spiega nè il razionalismo, nè

l'italianità del R., la cui *Scienza delle costituzioni* venne alla luce « nel fragore delle pugne della nazionale indipendenza » come disse il Mancini (1).

In particolare per ciò che riguarda la concezione del diritto naturale l'a. non riuscì a metterne in chiaro rilievo la verità e la superiorità rispetto alla speculazione anteriore. Poichè per il R. il diritto naturale non è una ragione ferrea, immutabile, da cui attinge il legislatore positivo per adattarlo alle esigenze della civiltà e dei tempi. Secondo questa opinione, a cui accede il nostro a., la ragion giuridica naturale pone i sommi principii che il diritto positivo realizza piegandoli alle circostanze storiche particolari ad ogni popolo e a ogni epoca. Non fu questo il pensiero del R. che, mentre fece derivare il diritto naturale « dall'ordine imperioso dei beni e dei mali a cui l'uomo deve servire », lo riguardò come « un diritto tanto esteso, tanto largo, tanto molteplice, quanto sono ampie, estese e molteplici le necessità non artificiali, ma naturali, e tanto vario e pieghevole quanto sono vari e pieghevoli i rapporti a cui deve essere applicato ». (Cfr. del R. il *Ragguaglio storico degli studi di diritto naturale in Allemagna*, 1830, non ricordato dall'a.).

Per il R. il diritto naturale non esiste fuori dei rapporti umani e neppure dev'essere piegato dal legislatore alle singole esigenze. Simile a pura sorgente (il paragone è del R.) che scaturisce limpida dalle alte roccie, e, a misura che discende al piano passando per terreni di vario colore e di costituzione diversa, assume varietà di tinta e di sapore, il diritto naturale sí adatta alle diversità dei luoghi e alla varietà dei climi. Ma l'adattamento non è opera arbitraria del legislatore, nè si inspira a sole convenienze politiche; esso deve attingere ed ispirarsi alla ragion giuridica naturale. La quale soccorre così nei sommi principii, come nelle applicazioni particolari, a quel modo che la legge di gravità regge e governa il moto degli astri e determina la caduta di un granello di sabbia. Il diritto naturale non può respingere da sè le considerazioni di utilità e di convenienza, quando tali considerazioni hanno il loro fondamento in rapporti costanti. Perciò è contro il diritto naturale imporre ad un popolo rozzo e incolto un liberissimo governo, dare un archetipo che valga per tutti i popoli e per tutti i tempi, disconoscendo la legge del progresso, della opportunità, della proporzionalità fra i mezzi e il fine.

Una impronta sua propria, non rilevata efficacemente dall'a., lasciò il R. nel definire i concetti di legge, di diritto, nel porre il criterio di classificazione dei diritti. Mentre il Montesquieu aveva fatto consistere la legge « nei rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose » senza specificare la natura del rapporto, il R. fece consistere la legge « in quell'azione fra due o più potenze in virtù della quale l'una deve obbedire all'altra ». Qui il rap-

(1) Sulle vicende di quest'opera del R. cfr. G. SOLARI, *Il pensiero civile di G. Carle*, cit. p. 48-49. Cfr. anche nostra rec. dell'ediz. critica della « Scienza delle costituzioni » del R., Roma, 1937 in: « Boll. storico piacentino » a. XXXIII, 1938,4

porto in cui consiste la legge è già ricondotto al principio di causalità e di subordinazione, principio che, come bene osserva il Carle, doveva integrarsi con quello della sintesi delle forze in contrasto.

La *facultas agendi* in cui consiste il diritto soggettivo fu dal R. considerata sotto un duplice aspetto: *in sè*, come attività umana riguardata sotto l'aspetto giuridico, non come semplice attributo della persona: *nel suo esercizio*, come potestà operativa dell'uomo rispetto ai suoi simili, per cui esso può agire senza ostacolo a norma della legge dell'ordine e pretendere dagli altri ciò che gli è dovuto in forza della legge medesima.

Da ultimo se esiste una legge alla cui attuazione l'uomo è chiamato per essere fornito di libertà e di ragione, si deve in lui riconoscere una *padronanza giuridica originaria* (la *naturalis juris auctoritas* di Vico) la quale si manifesta nelle forme del *dominio*, della *libertà*, della *tutela*. Da questi rapporti fondamentali si svolgono tutti gli altri secondo la legge dell'uguaglianza che è la stessa persona umana in quanto è in tutti ugualmente inviolabile.

Come l'a. non riuscì a ricostruire nella sua unità organica la dottrina giuridica del R., così non apprezzò al loro giusto valore gli sforzi del R. per conciliare il principio individuale (o come egli lo chiama della *naturale indipendenza*) col principio sociale. In questa conciliazione il R. vide il problema dell'epoca. Tale problema non poteva più risolversi invocando uno stato di libertà originaria, da cui mediante un patto sarebbe sorta la società civile, ma doveva risolversi secondo il R. movendo dal presupposto che *naturale indipendenza* significa *naturale impotenza*, che l'uomo entrando in società lungi dal rinunziare alla sua indipendenza trova la condizione di libertà naturale e morale, che la società non deve intendersi nè come comunione (Platone), nè come coesistenza (Kant), ma come stato di mutuo aiuto e di mutuo commercio fra gli uomini, fondata su quelle nozioni del *buono* e dell'*equo* che sono il patrimonio comune del genere umano. In questo contemperamento dei due principii sta il valore della dottrina del R. la quale non può ricondursi, come l'a. sostiene, nè al Rousseau, nè al Kant. Non riuscì al R. di risolvere dialetticamente i due principii in un principio più alto e comprensivo. Ma ne ebbe il presentimento in quel concetto di filosofia civile la cui fondazione fu veramente il pensiero e il travaglio di tutta la sua vita. Egli ne sparse frammenti in tutte le sue opere (perfino nella *Introd. alla ragione delle acque*) e sopratutto nella *Vita degli Stati*, nella *Dottrina dell'umanità* che non furono oggetto da parte dell'a. di particolare attenzione. Il Carle rileva il giovanile entusiasmo con cui il R., già venerando per età, si fece a discorrere di questa scienza eminentemente italiana « *degli estremi contrari temperati dal giusto mezzo* ». Tale scienza doveva fondarsi sulla osservazione dei fatti e compiersi per una subitanea ispirazione meglio che per una minuta e fredda orditura di raziocini. In essa la politica, il diritto

e la legislazione dovevano armonizzare in guisa da far sorgere l'equilibrio dal loro conflitto. E quasi disperando di dar compimento all'opera sua e tuttavia pieno di fiducia nell'avvenire, il R. nella *Vita degli Stati* esclama: « Tempo verrà che alcuni più amati dal Cielo ci riveleranno ciò che oggidì possiamo appena sospettare. Essi rammenteranno con gratitudine gli sforzi di quelle anime generose, le quali ardirono prime tentare la scoperta di questa economia. In capo di lista risplenderanno i nomi di un Vico e di uno Stellini ». Ai quali nomi noi dobbiamo aggiungere quello del R. Nella nuova scienza o filosofia civile era implicita una logica tutta particolare, la logica che il R. chiama *dei termini medi*, per cui si evita l'empirismo senza cadere « nella *ultra metafisica* che arrestandosi alle somme generalità viene ad essere ridotta alla impotenza ».

Colla teoria dello incivilimento il R. entra in pieno nel pensiero politico del nostro Risorgimento. Ciò ben vide l'a. nell'ultima parte della sua trattazione, anche se questa non è ricondotta all'idea che di quella teoria costituisce il fondamento. Tale idea più che dall'esame analitico dei particolari scaturisce dalla tesi in essi implicita, secondo cui l'ordinamento nazionale dei popoli moderni, e in particolare dell'Italia, non è solo opera di scienza e di tecnica costituzionale e legislativa, ma è il risultato della storia contemplata nel suo divenire che è essenzialmente progresso, incivilimento, cioè perfezionamento morale, politico, economico. E devesi riconoscere al R. il merito di aver precorso le interpretazioni filosofiche della storia nel senso della causa nazionale. La sua soluzione avrebbe acquistato ben altra luce e significato ove l'a. avesse avuto presente le analoghe soluzioni del problema della nazionalità che diedero in parte sotto la sua influenza il Cattaneo e il Ferrari, in parte contro di lui il Balbo e il Gioberti. Nei quali ultimi è viva la preoccupazione di conciliare la storia e specie la storia d'Italia con la causa del cattolicismo romano, con il progresso cristiano, mentre nel R. come poi nel Cattaneo, nel Ferrari, nel Carle prevale lo spirito laico, civile, la tendenza a interpretare il corso storico che porta al predominio degli stati nazionali in rapporto alle leggi della evoluzione sociale. Perciò il R. potè passare per un precursore della sociologia. Ciò è vero, ma solo nel senso di una sociologia che serve alla causa delle nazioni. Società e nazione non sono ancora nel R. nettamente distinte. Nè dovevasi trascurare la ricerca diretta a stabilire fino a qual punto il R. ha subito anche qui l'influenza della sua educazione illuminista. A tale scopo dovevasi accentuare il suo concetto di una civiltà dativa, la sua avversione all'idea vichiana di cicli storici chiusi, il suo ottimismo sociale, il suo concetto universalistico e astratto della civiltà. Sono queste ricerche che nell'a., anche se accennate, non sono approfondite, nè coordinate al pensiero che domina la filosofia della storia e dell'incivilimento del R.

Per ciò che riguarda le fortune del R. nel Risorgimento, di cui tratta da

ultimo l'a.. esse sono interamente da ricostruire, se si vuol uscire dal generico, dalle frasi fatte, dalle prevenzioni che sopratutto nei riguardi del R. legano ancora sempre il giudizio. L'a. non ebbe neppur lontanamente la pretesa d'assolvere l'arduo compito che andava oltre le finalità del suo lavoro e che richiedeva ricerche pazienti e dirette. Ma ne avvertì l'importanza e l'esigenza. Qualche tentativo al riguardo poteva essere rilevato e registrato a norma degli studiosi. Noi stessi abbiamo compiuto tale ricerca per il Piemonte illustrando l'opera del Carle, tutta penetrata di elementi romagnosiani. Il Carle fu dei pochissimi che tenne vivo da noi, quando più era dimenticato, il pensiero filosofico e civile del R. e ne trasse ispirazione per la costruzione di un sistema di filosofia giuridica e politica rispondente alle esigenze dello stato moderno. Comunque dobbiamo plaudire al tentativo del Norsa di aver destato il desiderio di conoscere, di approfondire l'opera del R. nella complessità dei suoi aspetti, richiamandola ai principii filosofici, allo spirito che la anima, per il quale il R. è sempre vivo e può ancora esercitare una efficacia benefica sulla educazione della coscienza politica nazionale.

XV

La vita e l'opera scientifica di Francesco Ruffini [1] (1863 - 1934)

Era nato nel Canavese a Lessolo il 10 aprile 1863 da famiglia oriunda da Andrate e discesa a Borgofranco d'Ivrea. Tra le famiglie distinte del luogo, A. Bertolotti ricorda la famiglia Ruffini nelle *Passeggiate nel Canavese* (Ivrea, 1870, IV, p. 470; 489). Ma la distinzione derivava alla famiglia. non da nobiltà antica, non da ricchezze accumulate, ma dal lavoro, dagli studi con sacrificio compiuti, dalle professioni liberali esercitate, dalle cariche civili coperte. La precoce vedovanza obbligò la madre del R. a occuparsi di una piccola azienda agricola e a provvedere con essa alla educazione e istruzione dei figli. Avviare i quali agli studi era ambizione diffusa nelle famiglie del vecchio Piemonte provinciale, e tale ambizione era favorita dai collegi annessi alle pubbliche scuole, nei quali i giovani volonterosi trovavano facili condizioni di vita e di studio. E nel collegio civico di Ivrea il R. fece gli studi classici, dai quali passò all'Università di Torino nel 1882. Conquistatosi una borsa di studio nel Collegio delle Provincie, il R., cedendo forse a considerazioni pratiche, a insistenze familiari, si inscrisse alla Facoltà di giurisprudenza, malgrado le sue tendenze spiccatamente letterarie. Delle quali fanno prova i numerosi saggi in verso e in prosa da lui pubblicati negli anni 1883-90 nei giornali letterari di Torino di quest'epoca. Gareggiava con lui e certamente lo superava per finezza di gusto, per sensibilità poetica Vittorio Brondi, compagno di studi, al quale rimase legato da fraterna amicizia tutta la vita.

La Facoltà giuridica di Torino si andava in quest'epoca trasformando

(1) Estratto dalla *Rivista inter. di filosofia del diritto*, XV, 1935, 2.

nei suoi componenti. Ai vecchi insegnanti, reclutati col sistema dell'aggregazione, legati a metodi di studio antiquati e superati succedevano elementi giovani scelti per concorso, addestrati alla ricerca scientifica. Il Ruffini ricorda l'affluenza alle lezioni del Chironi, del Fusinato venuti giovanissimi all'Università di Torino quando egli era prossimo a finire gli studi. Riandando col pensiero gli anni universitari egli ricordava particolarmente Giuseppe Carle e Cesare Nani, come quelli che più avevano durevolmente e profondamente influito sulla sua formazione intellettuale. Commemorando in Senato il Carle il 13 dic. 1917 egli ebbe a dire che « chiunque fu all'Università di Torino nel decennio 1880-90, che è compreso tra le due opere maggiori del Carle, la *Vita del diritto* e le *Origini del diritto romano*, non può non recar testimonianza ch'egli vi apparve, nell'ambito delle scienze del diritto, quale il più fecondo ed efficace formatore di mentalità e plasmatore di coscienze giuridiche; così che, quale che sia stata poi la via che gli scolari suoi ebbero a battere, tutti concordi riconoscevano che colui che li aveva formati alla vita del diritto era stato essenzialmente Giuseppe Carle ». Dal quale il Ruffini apprese il culto per le tradizioni nazionali di pensiero, la tendenza ad associare le idee e i fatti, a orientarsi nella storia del diritto, a rivivere le istituzioni giuridiche e politiche non nella loro vita esterna, formale, ma nelle loro cause profonde, lontane, nelle loro esigenze ideali.

Non meno delle sintesi storiche e filosofiche del Carle, il Ruffini apprezzò lo spirito analitico del Nani, rigido seguace del metodo storico, ricercatore scrupoloso e prudente, maestro nella storia del diritto. A lui si deve l'istituzione nel 1882 di un seminario giuridico, destinato a corsi di esercitazioni giuridico-politiche nei quali i giovani si addestravano alla ricerca scientifica. Tra le *Memorie* dell'Istituto che costituiscono la prima serie e risalgono a quegli anni, l'*Actio spolii* del Ruffini, le *Ordalie* del Patetta, inspirate e dirette dal Nani, si distinguono tra le altre per la serietà del metodo, per l'importanza e la novità dei risultati (1).

Conseguita la laurea con lode nel luglio 1886, ripresa e pubblicata l'*Actio spolii* (1889), il R. si decise per la carriera accademica, e più particolarmente per gli studi di diritto ecclesiastico. L'esperienza fatta in occasione dell'*Actio spolii*, gli aveva fatto intravedere qual largo, inesplorato campo di indagini si apriva in quest'ordine di studi, che solo allora cominciavano in Italia per merito dello Scaduto ad esser coltivati con metodo e intendimenti scientifici in fuori da qualsiasi presupposto confessionistico e da qualsiasi carattere teologico. Per un complesso di ragioni che il Ruffini acutamente analizza nella sua prolusione al corso libero di diritto eccle-

(1) Cfr. per notizie relative all'« Istituto di esercitazioni nelle Scienze giuridiche e politiche » la *Memoria* con cui si iniziò, sotto la nostra direzione, nel 1928 la seconda serie colla commemorazione di G. B. Chironi.

siastico tenuta a Torino il 14 nov. 1891, l'insegnamento del diritto canonico dopo una vita stentata e infeconda era stato da noi soppresso assieme alle Facoltà teologiche. Esso si spegneva senza resistenza e senza rimpianto « essendo presso i più in così mala voce, scrive il R. con la vivacità di stile che lo distingueva fin d'allora, che c'era da farsi dare del reazionario al solo nominarlo e da vedersi innanzi delle faccie sgomente, come se ne venisse su un odore di stantio e di sepolcro ». Rinnovandosi dopo il 1885, il diritto canonico rinacque come diritto ecclesiastico. La diversità non era solo del nome, ma era del contenuto e delle finalità. Colla nuova denominazione si voleva dar particolare rilievo alla legislazione dello stato in materia ecclesiastica. E particolarmente importante appariva fin d'allora al Ruffini l'insegnamento del diritto ecclesiastico in Italia, ove la legge delle guarentigie aveva creato alla chiesa cattolica una posizione di privilegio, elevandola a istituzione di diritto pubblico in rapporto necessario con lo stato.

Mancava a Torino e in Italia una tradizione scientifica in questo campo. Tale tradizione trovavasi invece in Germania, dove dalla riforma luterana in poi nessuno più aveva pensato di oppugnare l'importanza scientifica e l'utilità pratica del diritto ecclesiastico. Il quale era insegnato con largo sèguito e grande plauso in tutte le università tedesche ed era coltivato da studiosi di fama europea. Di qui la decisione del Ruffini di andare in Germania a perfezionarsi negli studi intrapresi e ciò fece negli anni 1889-90 frequentando i corsi di Emilio Friedberg all'Università di Lipsia. Il Friedberg era autore di un noto trattato di diritto ecclesiastico che faceva testo in quest'epoca in materia. Il Ruffini ebbe la felice idea di tradurlo, e di tradurlo con la collaborazione dell'autore arricchito di note relative alla letteratura e alla legislazione italiana (Torino, 1893). Ben può affermarsi che il progresso degli studi canonistici in Italia è legato a questa traduzione e alle note del Ruffini, il quale in un'ampia appendice all'edizione italiana tracciava a grandi linee, con piena conoscenza delle fonti legislative, la storia delle relazioni fra lo stato e la Chiesa prima e dopo l'unificazione politica dell'Italia. Da quest'epoca i contributi storici, dogmatici, esegetici del Ruffini al diritto ecclesiastico si succedono senza interruzione fino al 1910, sui più svariati argomenti, accolti nelle riviste giuridiche dell'epoca, nelle raccolte giurisprudenziali, negli Atti della R. Accademia di Torino. Tra i più notevoli e originali vogliamo ricordare quello relativo alla « Classificazione delle persone giuridiche » (1898) in cui si rivendicava l'influenza decisiva della scienza canonistica italiana e particolarmente di Innocenzo IV sulla formazione della moderna dottrina delle persone giuridiche.

La carriera universitaria si svolse per il Ruffini rapida senza contrasto. Conseguita la libera docenza in diritto ecclesiastico a Torino nel 1891 ne copriva per incarico a Pavia l'insegnamento nel 1892-93, e già il 10 dic.

1893 era nominato, in seguito a concorso, straordinario a Genova della sua disciplina. Gli anni trascorsi a Genova lasciarono nell'animo del Ruffini un ricordo incancellabile; ad essi, maturo d'anni, ritornava con senso nostalgico. A Genova illustri colleghi e fra essi il Fadda e il Bensa, accolsero lui giovanissimo con viva simpatia, con senso di legittimo orgoglio per il lustro che ne veniva al loro Ateneo. Di Genova egli ricordava con accento commosso gli allievi che accorrevano numerosi alle sue lezioni attratti dalla signorilità dei modi, dalla parola calda e persuasiva, dalla novità dell'insegnamento, dalla larga moderna coltura. Di quale affetto e ammirazione fosse circondato possono fare testimonianza quelli tra i suoi allievi che, come il Moresco e il Del Vecchio, ebbero da lui stimolo alla carriera accademica. Non fu pertanto senza una stretta al cuore che abbandonò Genova per Torino nel 1899. Ma Torino rappresentava per lui piemontese il ritorno alla sua terra, ai ricordi e alle amicizie universitarie. D'altra parte non poteva rimanere insensibile alle insistenze dei colleghi torinesi molti dei quali erano stati suoi maestri. Colpiti dalla morte immatura di Cesare Nani, essi avevano pensato al Ruffini come al successore più degno e desiderato senza preoccuparsi della natura della cattedra che era di storia del diritto italiano. Accettando, il Ruffini non dimenticava nè Genova nè i colleghi genovesi, ai quali esprimeva nella forma più alta il suo animo grato dedicando loro la prima sua opera maggiore e certamente quella a cui è più legato il suo nome: *La libertà religiosa* concepita e iniziata a Genova, pubblicata a Torino nel 1901 (1).

La prima manifestazione del Ruffini nella nuova sede fu la celebrazione dell'Università di Torino in un profilo storico (1900) assai apprezzato e sempre ancora ricercato. Nell'assumere l'insegnamento di storia del diritto italiano il suo pensiero corse a Cesare Nani, per raccoglierne con amorosa cura gli appunti didattici dai quali trasse il volume di *Storia del diritto privato italiano* (1902) che nel nome del maestro gli fu di guida nel nuovo insegnamento. Quando nel 1908 mancò a Torino Giovanni Castellari, suo primo maestro nel diritto ecclesiastico, da lui commemorato, il Ruffini anche per far posto ad un altro valoroso allievo del Nani, Federico Patetta, chiese ed ottenne il passaggio alla sua cattedra naturale. Al suo insegnamento genovese si formarono il Del Vecchio e il Moresco; a quello torinese il Falco, lo Jemolo, il Bertola: essi tennero vivo nelle nostre università il culto del maestro.

Fin dal 1900 il Ruffini si era unito in matrimonio con Ada Avondo, di distintissima famiglia valsesiana, nella quale le più pure tradizioni dell'arte si tramandavano e si associavano alla più intensa e fortunata attività in-

---

(1) Cfr. di quest'opera la nostra recensione in: *La Riforma sociale*, a. VIII (1901), vol. XI, Torino, 1901

dustriale. Commemorando Vittorio Avondo, (1925), il noto pittore e archeologo, il munifico restauratore del castello d'Issogne in Valle d'Aosta, ultimo discendente diretto della famiglia, il Ruffini rilevava l'origine fiamminga degli Avondo, e la loro venuta a Serravalle Sesia per invito di Emanuele Filiberto, nell'ultimo quarto del cinquecento per impiantarvi una cartiera. Non fu senza suscitare qualche meraviglia e diffidenza che si vide il Ruffini entrare in un ambiente squisitamente aristocratico, così diverso da quello semplice e raccolto in cui era cresciuto e vissuto. Ma il Ruffini anche nelle nuove forme signorili di vita conservò inalterato il carattere dello studioso, l'affabilità e famigliarità dei modi senza distinzione di persone. Il matrimonio contratto sotto così lieti auspici finì tragicamente. La nascita del figlio Edoardo fu per la madre il principio di un male che resistette ad ogni cura. Furono anni di strazio per il Ruffini obbligato a dissimulare la gravità del male, a vivere sotto l'incubo di una morte improvvisa. La quale sopravenne inesorabile nel 1910 lasciando il Ruffini in uno stato di profondo sconforto solo alleviato dal pensiero del figlio, dalla assistenza materna della suocera Giulia Avondo, donna di alti virili sensi che fu per lui e per il figlio una seconda madre.

Cariche, onori non mancarono fin da quest'epoca al Ruffini e più ne avrebbe avuto se ne avesse mostrato il desiderio. Dal 1903 era socio nazionale residente della R. Accademia delle Scienze; nel 1908 era nominato membro corrispondente e poi nel 1913 membro effettivo della R. Deputazione di Storia Patria, di cui dal 1918 fu Vice Presidente. Fu Preside della Facoltà negli anni 1904-07 e Rettore dell'Università dal 1910 al 1913. Al suo rettorato risale il primo progetto concreto per una nuova e degna sede della Biblioteca Nazionale. Scoppiata la guerra egli fu decisamente per la politica interventista di Salandra, su proposta del quale era fatto senatore il 30 dicembre 1914. Fu anche consigliere comunale di Torino dal 1914 al 1923. La vita pubblica non aveva fino a quest'epoca distratto il Ruffini dagli studi, dalla scuola, dalla famiglia. La collaborazione sui giornali politici di Torino, di Milano iniziata nel 1910 si fece più intensa nel 1912-13. Argomenti di politica ecclesiastica, o di carattere storico derivanti dai lavori cavouriani in corso ne formavano l'oggetto. La guerra destò in lui irresistibile la passione nazionale. E' debito di giustizia ricordare il contributo del Ruffini alla letteratura della guerra. L'abito e l'interesse scientifico sembravano quasi eclissarsi negli scritti di propaganda nazionale di questo periodo. Egli ci si presenta nella veste dell'apostolo, dell'animatore, del rievocatore delle pure glorie nazionali. Contro il neutralismo immemore delle lezioni della storia, indifferente alle ragioni di dignità nazionale, egli opponeva l'esempio e le lungimiranti audacie di Camillo Cavour (« L'insegnamento di Cavour » Milano, 1916). Contro il gretto calcolo utilitario ed egoistico egli difese le idealità della guerra rievocando nel discorso tenuto

per l'inaugurazione del monumento a Torino il 22 luglio 1917, l'insegnamento del Mazzini contro il sistema della neutralità, contro l'ateismo politico, contro il cosmopolitismo imbelle e neutralista. E al Mazzini come a precursore associava il nome di Pasquale Stanislao Mancini, di cui nel 1917 ricorreva l'anniversario della nascita per riaffermare e esaltare in due notevoli scritti il principio della nazionalità. Era ferma convinzione del Ruffini che solo restaurando la religione della patria era possibile servire la causa dell'umanità.

Nè solo con gli scritti, ma con l'opera e con l'esempio e col sacrificio di sè, il Ruffini servì la patria in guerra. Fin dal 1915 egli organizzava e presiedeva il Comitato di preparazione torinese per la resistenza e l'assistenza militare: somme cospicue furono raccolte, e forti impegni furono da lui assunti per finanziare l'iniziativa. Non certo per cause imputabili a lui, che nel frattempo era stato assunto al Governo, ma per imperizia e cattiva volontà degli amministratori, il Comitato fu costretto a liquidare. Il Ruffini sopportò le conseguenze dell'altrui colpa. Senza vane querimonie, egli fece fronte agli impegni del Comitato col suo privato patrimonio. Si confortava pensando che il suo danno economico era largamente compensato dalla vittoria e dall'eroismo dei nostri soldati. Pochi sanno del suo grande animo e della miseria morale dei responsabili in questa circostanza.

Dopo l'infausta azione militare dell'Altopiano di Asiago nella primavera del 1916, nel nuovo ministero della concordia nazionale costituitosi nel giugno sotto la presidenza del Boselli, il Ruffini fu chiamato ad assumere il ministero della Pubblica Istruzione. Mai come in quell'ora tragica era necessario negli uomini di governo la forza del carattere, la virtù del sacrificio. Il Ruffini più che il ministro tecnico delle riforme scolastiche (e aveva a ciò esperienza e competenza) volle essere e fu di fatto il primo ministro della educazione nazionale. La sua attività fu quasi esclusivamente rivolta a animare, a organizzare le energie morali e intellettuali del paese ai fini della resistenza militare.

Caduto il ministero Boselli nel fatale ottobre 1917 il Ruffini non ebbe un momento di esitazione, di scoraggiamento. Lasciato il governo riprese la penna per rinfrancare gli animi e prepararli alla riscossa. Partecipò attivamente al Comitato interparlamentare che mirava alla concordia fra gli alleati. Commemorò in Torino il 13 gennaio 1918 Vittorio Emanuele II per invito dell'Alleanza nazionale; il 12 luglio successivo celebrava il martirio di Cesare Battisti per invito della Dante Alighieri. La vittoria decisiva delle armi italiane fu degno compenso della sua fede attiva incrollabile nei destini della patria.

La fine della guerra non segnò per il Ruffini il ritorno alla scuola, agli studi. Noi stessi cedemmo alle sue insistenze di supplirlo nel corso specia-

le di integrazione per militari reduci dalla guerra nella primavera del 1919. Il Ruffini si era formato politicamente alla scuola cavouriana e militava nelle file del partito liberale, di cui erano per lui i rappresentanti più puri e autorevoli in quegli anni della guerra e del dopo guerra Paolo Boselli e Antonio Salandra. Alla sua sensibilità di storico non sfuggì che la guerra aveva significato la fine di un costume politico, che la crisi del partito liberale era in atto, che lo stato costituzionale era posto davanti al dilemma di rinnovarsi o di lasciare ad altri la responsabilità del potere. Merita rilievo il discorso da lui tenuto in Senato l'8 dicembre 1919 sul « partito liberale e l'ora presente ». Fu un discorso coraggioso, profetico, in cui il Ruffini rilevati i torti della borghesia italiana, la richiamava con dure parole ai suoi nuovi doveri verso il popolo delle trincee ad impedire che fosse attratto nell'orbita dei partiti estremi, i quali sotto pretesto di difenderne le legittime aspirazioni miravano alla conquista dello stato col sacrificio di quegli interessi nazionali per i quali la guerra era stata combattuta e vinta. Un brivido di commozione destò il Ruffini ricordando il martirio dello studente torinese Pierino Delpiano vittima dei sovversivi per aver gridato contro di essi la sua fede italiana. Con senso di simpatia in quel lontano 1919 che li vide sorgere, ricordava il Ruffini i Fasci di combattimento scesi in lotta contro il sovversivismo dei rossi e dei neri senza un carattere politico ben definito, ma animati da uno spirito giovanilmente innovatore. Fin da quel discorso il Ruffini sollevando le proteste tacite o esplicite delle vestali del liberalismo economico, affacciava la riforma costituzionale in senso corporativo come condizione di rinnovamento sociale e politico. Egli è che dello stato liberale il Ruffini aveva un concetto essenzialmente etico, progressivo e lo credeva capace di accogliere in sè tutte le energie sane, tutti gli interessi legittimi, tutte le innovazioni: sopratutto non lo concepiva legato a presupposti economici, materialistici, a privilegi di classe. Egli forse cedeva a una visione astratta, sentimentale del liberalismo, al suo ottimismo storico, al senso di tolleranza e di umanità che gli tolsero di vedere lo stato liberale indissolubilmente legato a determinate condizioni storiche, economiche e sociali in via di profonda trasformazione.

Il discorso al Senato deve porsi in relazione col discorso letto il 24 novembre per la solenne inaugurazione degli studi presso l'Università di Torino. In esso il Ruffini svolgeva con ampia documentazione storica e bibliografica il problema della riforma costituzionale che il malcontento dei vinti, le speranze deluse nei vincitori avevano reso anche più urgente. Il Ruffini fa una critica a fondo degli ordinamenti costituzionali vigenti fondati sulla concezione atomistica, quantitativa della sovranità popolare, sulla finzione del suffragio universale e del sistema maggioritario. L'autorità dello stato era scossa dal prevalere degli interessi particolaristici su quelli generali e nazionali. Si era creduto dai partiti estremi ovviare alla dege-

nerazione parlamentare col sistema della proporzionale, per il quale il corpo elettorale era non ripartito, ma raggruppato secondo l'efficienza dei partiti politici. Una tale efficienza era determinata con criterio quantitativo, numerico, mentre l'elemento di coesione e di differenziazione dei partiti politici era considerato più importante degli interessi dello stato. D'altra parte il sistema proporzionale mentre faceva risorgere il concetto di mandato nella sua forma imperativa, valeva pur sempre per l'elezione, non per la deliberazione e per la legiferazione, trattandosi qui di attività in cui il sistema maggioritario non poteva essere sostituito. Per ciò il Ruffini respinto il sistema maggioritario anche nella forma proporzionale, si fece a sostenere una riforma costituzionale in senso organico corporativo. Tale convincimento trovava conferma nelle dottrine pubblicistiche che trasferivano dall'individuo singolo o associato allo stato la sede della sovranità e intendevano la partecipazione dell'individuo allo stato non come esercizio di attività sovrana, ma come funzione per cui l'eletto rivestiva il carattere non di mandatario, ma di rappresentante di tutta la nazione. A tale idea era anche e sopratutto indotto dalla esperienza della guerra che aveva aperta la via alle competenze tecniche, agli esponenti delle forze produttive della nazione ponendoli a servizio dello stato, dando carattere e finalità pubblica alle attività private. L'idea della rappresentanza sindacale (o degli interessi come il Ruffini preferì chiamarla per includervi gli interessi culturali) prende in lui carattere particolare, poichè mentre i partiti estremi tendevano a sostituire la rappresentanza politica con quella sindacale, egli proponeva un sistema meno radicale e più conciliante secondo il quale la rappresentanza politica continuava ad essere propria della Camera, mentre al Senato doveva spettare la rappresentanza degli interessi. Bastava all'uopo estendere il principio delle categorie nelle quali i senatori sono designati. Nè lo spaventava il ritorno dal regime di libertà e di indipendenza individuale alla società costituita per classi, ordini, ceti: era un processo storico, fatale contro cui era vano insorgere e lagnarsi.

La riforma costituzionale proposta dal Ruffini non incontrò il favore nè dei liberali che deprecavano il ritorno al corporativismo di infausta memoria, nè dei partiti estremi che tendevano a ben più radicali riforme. I tempi non erano per le soluzioni concilianti, per cui la riforma proposta dal Ruffini ha solo valore di sintomo rivelatore dello stato d'animo degli spiriti più illuminati in quegli anni di crisi sociale e politica, nei loro sforzi di rinnovamento della dottrina e della pratica liberale. Gli avvenimenti si svolsero per vie da lui non previste, nè desiderate; la crisi degli ordinamenti liberali si aggravava e si allargava.

Si inizia da quest'epoca il suo graduale distacco dalla vita pubblica e il suo ritorno agli studi e alle ricerche storiche. L'occasione gli venne dal centenario di Dante e dall'invito di tenere un discorso alla Sorbona di Parigi (2

giugno 1926). Svolgendo un motivo accennato nel discorso inaugurale del 1919, egli trattò del carattere moderno del pensiero di Dante. Il ravvicinamento, in realtà poco felice, di esso alle odierne tendenze sindacalistiche, quasi volesse associare il nome e l'opera di Dante alle riforme costituzionali da lui proposte, sollevarono critiche generali e non sempre serene. Ma fu una *felix culpa* quella del Ruffini se gli fornì l'occasione di occuparsi di Dante e di arricchire di un saggio originale la letteratura dantesca di questo periodo. In una *Memoria* della R. Accademia delle Scienze del 1922 il Ruffini riusciva a identificare nel cardinale Matteo di Acquasparta il decretalista innominato nel quale Dante nel terzo libro della *Monarchia* personifica l'opposizione alla sua tesi politica (1). La questione particolare fu al Ruffini occasione e stimolo a più ampie ricerche e tutte di grande interesse per la conoscenza del mondo in cui visse e operò Dante e che solo il Ruffini per la competenza che gli veniva dai suoi studi specifici poteva far rivivere.

La pubblicazione della *Memoria* dantesca coincide colla nomina del Ruffini a Presidente della R. Accademia delle Scienze, carica che tenne per sei anni fino al 1928 con grande decoro e autorità. Sotto la sua presidenza rivissero i tempi migliori dell'Accademia nelle molteplici manifestazioni scientifiche e culturali da lui promosse, nei solenni discorsi di apertura delle sedute annuali. Nel 1926 era nominato socio nazionale effettivo dell'Accademia dei Lincei.

Il ritorno con rinnovato fervore alla scuola è contrassegnato dal *Corso di diritto ecclesiastico italiano* pubblicato nel 1924. Il *Corso* non ha finalità scientifiche ma essenzialmente didattiche: non ha per scopo di informare il giovane su tutte le parti della materia, ma di richiamare la sua attenzione su quelle parti che a giudizio soggettivo del docente sono meglio atte a formare la cultura giuridica e politica in un determinato stadio della scienza e in un determinato momento della vita nazionale. Di qui il carattere tutto personale e un poco eterodosso del corso, che dà, comunque si giudichi, l'idea esatta dei criteri seguìti dal Ruffini in quasi quarant'anni di insegnamento, e che lo distingue nettamente dai soliti trattati o manuali, o istituzioni, nei quali il rigore sistematico, l'interesse scientifico prevale sull'interesse didattico.

Egli aveva in animo di distribuire la materia intorno alle tre categorie pubblicistiche del diritto pubblico soggettivo, dell'autonomia, della autarchia. Alla libertà religiosa considerata come diritto pubblico soggettivo originario, fondamentale, doveva seguire la trattazione dell'autonomia della Chiesa che si rivela di fronte allo stato nei suoi tipici ordinamenti, nelle particolari fonti del suo diritto, per passare da ultimo a trattare dell'autarchia degli enti ecclesiastici sul presupposto che il diritto ecclesiastico è so-

(1) Cfr. recensione nostra in *Riv. st. Italiana* 1923, I, p. 434 e segg

pratutto un diritto di persone giuridiche e più specialmente di istituzioni autarchiche. Di queste tre parti è trattata solo e ampiamente la prima relativa alla storia e alla natura giuridica della libertà religiosa e ai conseguenti rapporti tra lo stato e la chiesa.

Il distacco del Ruffini dalla politica militante si va accentuando e la sua attività si orienta verso i problemi più alti dell'umana libertà, dalla libertà delle religioni alla libertà delle nazioni, dalla libertà individuale alla libertà civile e politica. Nella veste di cavaliere dell'ideale ci si presenta ormai il Ruffini e in questa veste fu più universalmente noto e ammirato anche dagli avversari politici. Come problema di giustizia internazionale egli intese il problema del Sionismo, cioè del movimento che spingeva gli israeliti dei due mondi a rifluire dopo tanti secoli dalla dispersione verso la loro terra di origine, la Palestina. Le ragioni del Sionismo egli illustrava e propugnava l'8 dic. 1918, primo anniversario dell'entrata delle truppe dell'*Intesa* in Gerusalemme, in un discorso tenuto in Roma per invito della *Pro Israele*, pubblicalo l'anno seguente a Bologna con ampia informativa introduzione e con una appendice relativa alla soluzione data dalla Società delle Nazioni al problema del Sionismo. Il quale non è per il Ruffini nè un movimento economico, nè un movimento religioso, ma un movimento essenzialmente nazionale e politico, e come problema di libertà e di indipendenza nazionale del popolo ebreo fu inteso e risolto dalla Società delle Nazioni. Le maggiori difficoltà alla ricostruzione di un centro nazionale ebreo in Palestina derivavano dagli ebrei assimilatori e liberi pensatori, i quali temevano da quella ricostruzione per le loro conquiste politiche e religiose nei paesi in cui godevano la parità dei diritti. Timori e diffidenze infondate, osserva il Ruffini, semprechè la coscienza nazionale ebraica sia orientata verso la libertà, e quindi verso il concetto altruistico, spiritualistico, tollerante della nazionalità che è proprio della tradizione mazziniana. Per tale modo il Ruffini contribuiva a far conoscere simpaticamente il movimento sionistico in Italia fuori degli ambienti israelitici, nei suoi caratteri politici, nelle sue finalità concrete.

Alla causa della protezione della proprietà scientifica consacrò il Ruffini il meglio della sua attività negli anni 1923-27. Il Consiglio della Società delle Nazioni aveva nominalo una *Commissione per la cooperazione intellettuale* con l'incarico di avvisare ai mezzi migliori per estendere al lavoro scientifico la protezione che le leggi di tutti gli stati civili e le convenzioni internazionali riconoscevano così alle opere artistiche e letterarie, come alle invenzioni industriali. Il Ruffini come membro della Commissione difese in seno ad essa la giustizia e la necessità di siffatta protezione. La relazione da lui preparata unitamente al progetto di una convenzione internazionale fu approvata dalla Commissione e comunicata al Consiglio in data 1° settembre 1923. L'assemblea però della Società delle Nazioni appro-

vando la relazione stabiliva di provocare su di essa le osservazioni degli Stati per la eventuale preparazione di una convenzione internazionale protettrice di tale proprietà. Il Ruffini non poteva desiderare più ampio riconoscimento alla sua fatica. La sua relazione era destinata a costituire il punto di partenza per ogni futura riforma legislativa in materia. Ponendosi dal punto di vista legislativo il Ruffini non si perde in vane discussioni teoriche sulla natura e denominazione del diritto di cui si voleva la protezione, preoccupandosi solo di trovare la formola che meglio poteva garantire alla scoperta della verità scientifica il trattamento giuridico accordato alla proprietà artistica industriale. Rimosse le obiezioni generiche e specifiche derivanti quest'ultime dalla difficoltà di distinguere tra vera invenzione e pura scoperta, tra creazione artistica e scientifica, accennato ai precedenti legislativi, il Ruffini propone al fine della protezione una convenzione internazionale promossa dalla Società delle Nazioni. La retribuzione agli autori per le scoperte scientifiche doveva farsi mediante il sistema della partecipazione al profitto derivante dall'applicazione industriale della loro scoperta. Solo nel caso in cui non fosse possibile determinare con precisione il rapporto tra scoperta e applicazione, il compenso era assegnato dallo stato mediante prelievo dalle industrie. Le controversie di priorità e di merito scientifico non decise convenientemente dalle autorità giudiziarie dei singoli stati dovevan sottoporsi all'arbitrato internazionale sotto l'egida della Società delle Nazioni. Per opera e col controllo della quale si doveva costituire una Unione di Stati per la protezione della proprietà scientifica alle dipendenze dell'Ufficio di Berna.

Non mancarono al progetto del Ruffini le critiche da parte dei liberisti ad oltranza preoccupati degli ostacoli e degli oneri derivanti all'industria; da parte dei giuristi che gridarono all'inconsistenza del nuovo diritto, alla impossibilità di determinarne l'oggetto. Avversario risoluto della proprietà scientifica si dichiarò il Vivante nella *Nuova Antologia* del 1° marzo 1924 e in una comunicazione ai Lincei del 3 marzo. A lui rispose con molta vivacità ed efficacia il Ruffini nella *Nuova Antologia* del 16 aprile in difesa del suo « romanticismo giuridico ». E continuò la sua propaganda in difesa della proprietà scientifica in seno alla R. Accademia delle scienze di Torino e nella *Società italiana per il progresso delle scienze* (XII riunione di Napoli). Invitato all'Aja nel 1927 dall'*Académie de droit internationale* a tenere un corso di lezioni, egli fece oggetto di esso la protezione internazionale dei diritti sulle opere letterarie e artistiche. La pubblicazione fattane nella raccolta dei *Corsi* (1927) costituisce una monografia scientifica completa sull'argomento con particolare riguardo alla natura giuridica dei diritti di autore, alle vicende del loro riconoscimento internazionale, all'organizzazione della protezione. E anche in questa circostanza

esprimeva l'augurio che la protezione internazionale fosse estesa alla proprietà scientifica colmando una lacuna della nostra legislazione.

La sua fede nella libertà al cui trionfo nei campi più diversi egli aveva consacrato tutta la sua attività di pensatore, di scrittore, di uomo di stato, rimase profondamente offesa, ma non scossa, dall'avvento del Fascismo che le pubbliche libertà frutto di eroici sacrifici, consacrate nelle carte statutarie di tutti i popoli civili, aveva calpestato e rinnegato. Il Ruffini non tacque nè poteva tacere e si levò in Senato e fuori, a voce e per scritto a difesa de' suoi ideali politici, che erano gli ideali della generazione che aveva conquistato l'unità d'Italia e aveva vinto la guerra. Egli sentì come un dovere affrontare la lotta e credette viltà sottrarsi alle responsabilità contratte, abbandonare senza difesa il partito liberale che era il suo, anche se da lui severamente giudicato, solo perchè perseguitato, solo perchè minoranza. E scrisse e parlò *ex abundantia cordis*, senza preoccupazioni scientifiche, senza cercare nell'ottimismo e fatalismo storico, una giustificazione degli avvenimenti, una ragione di adattamento ai medesimi. Preferì combattere per l'idea astratta della libertà senza chiedersi se essa non potesse meglio estrinsecarsi in nuove forme di vita politica, che comunque non erano a ricercarsi nella rivoluzione fascista. Il Ruffini non aveva vissuto, se non dall'esterno, la profonda trasformazione sociale che aveva allontanato le masse e numerosi elementi della borghesia intellettuale dalla dottrina liberale, dagli ordinamenti costituzionali, dalla concezione di una libertà che era fonte di disuguaglianze e di ingiustizie sociali. La sua coscienza politica era chiusa negli schemi del costituzionalismo tradizionale e tali schemi concepiva *a priori*, come forme necessarie, immutabili della realtà sociale e politica che è in continua formazione e trasformazione. Ma più ancora che contro la dottrina la sua critica era rivolta contro i nuovi metodi di governo dittatoriale inaugurati dal Fascismo e che offendevano la dignità morale dell'uomo in ciò che essa aveva di più sensibile e di più sacro. Certo è che il Ruffini non fu oppositore interessato: non lo movevano ambizioni politiche insoddisfatte, non sogni di gloria turbati, non interessi economici minacciati. Egli fu veramente il cavaliere senza macchia e senza paura che non disertò il campo e tenne fede fino all'estremo alla consegna. I « Diritti di libertà » editi nel 1926 (1) da quell'apostolo - martire della « rivoluzione liberale » che fu l'allievo nostro Piero Gobetti, se in sede scientifica possono discutersi, hanno un grande valore autobiografico. In essi il Ruffini respinge sdegnosamente il titolo di massone che gli avversari gli attribuivano per la sua opposizione in Senato alla legge sulle associazioni. « Io debbo dichiarare (scriveva a pag. 52) una volta per sempre che non appartenni mai e non appartengo alla massoneria e

(1) Ristampati con introduzione di P. Calamandrei, Firenze, 1946.

che « non ebbi mai e che non ho con essa rapporti di sorta nè diretti, nè indiretti ». Il Ruffini difendeva idee, non interessi di sella o di partito e ciò gli fu riconosciuto dagli avversari di buona fede (1).

Dopo il 12 maggio 1928 il Ruffini non prese più la parola in Senato, neppure in occasione del Concordato, che criticò in sede scientifica, in una comunicazione alla R. Accademia delle Scienze. (1931). Si ritrasse interamente dalla politica e dalle cariche pubbliche, rinunciando anche a rappresentare l'Italia nella *Unione internazionale per la cooperazione intellettuale*. Da molti anni era ritornato ai suoi studi prediletti ed era tutto preso dalle sue ricerche giansenistiche e manzoniane. E il fervore di studi e di ricerche gli rese meno amaro l'abbandono dell'insegnamento nel 1931. Egli fu tra i pochissimi che a salvaguardare la propria dignità morale non credette di prestare giuramento di fedeltà al regime e alle istituzioni fasciste, per cui fu destituito insieme col figlio Edoardo che ne seguì l'esempio (2). Negli affetti familiari trovò conforto e stimolo al lavoro. La morte doveva colpirlo mentre attendeva a ricostruire le vicende della libertà religiosa in Polonia nel secolo XVI. Ma se il programma di lavoro rimase interrotto egli ebbe in sorte di compiere fino all'ultimo i suoi doveri di pietà famigliare e di amicizia. Nel luglio 1933 mancava la suocera Giulia Gaggini Avondo, donna di alti e forti sensi che al Ruffini, dopo la morte della moglie adorata, fu di conforto e di aiuto nella buona e triste fortuna. Il Ruffini non risparmiò le cure e l'assistenza, e dopo la sua morte non reggendo l'animo alla tristezza dei ricordi, abbandonò Torino e il palazzo Avondo fino allora abitato per ritirarsi nella casa dei suoi padri a Borgofranco d'Ivrea, trasportandovi la sua ricca biblioteca. Che fosse presago della sua prossima fine?

L'ultima sua manifestazione di bontà e di gentilezza d'animo fu la parte presa alla pubblicazione degli *Scritti minori* (Torino, 1934) di Vittorio Brondi, promossa dai colleghi dell'Ateneo torinese. Dell'amico amatissimo faceva la solenne commemorazione alla Accademia delle Scienze il 30 novembre 1933. Con lui commemorava il comune passato. Pochi giorni dopo fu colpito da paralisi facciale, a cui seguì la manifestazione del morbo crudele che doveva trarlo alla morte il 29 marzo 1934, in quell'ospedale dell'Ordine mauriziano di cui era da lunghi anni consigliere

(1) Nella *Riv. int. di fil. d. diritto* in cui questa monografia fu pubblicata, non figura la pagina qui riprodotta relativa al comportamento del Ruffini di fronte al Fascismo e ciò per preoccupazioni politiche da parte della Direzione

(2) I professori universitari e degli Istituti di istruzione superiore che rifiutarono di prestare il giuramento e vennero perciò dimessi dall'insegnamento furono, su 1225, undici. A titolo di onore e a perpetuo ricordo ne trascriviamo qui i nomi nell'ordine con cui furono ufficialmente pubblicati con telegramma del 19 dic. 1931: Nigrisoli Bartolo (Bologna), Errera Giorgio (Pavia); Buonaiuti Ernesto, De Sanctis Gaetano, Levi della Vida Giorgio, Volterra Vito (Roma); Carrara Mario, Ruffini Francesco, Venturi Leonello (Torino); Martinetti Piero (Milano); Ruffini Edoardo (Perugia).

ascoltato e amato. Morì tra le braccia dei famigliari, serenamente, con la piena coscienza della sua fine dopo aver lottato con stoica fermezza contro il male. Senza onoranze ufficiali, senza discorsi, accompagnato dal muto dolore di una esigua schiera di antichi allievi, di amici e di ammiratori, col concorso unanime dei suoi compaesani fu sepolto nel ridente cimitero di Borgofranco in vista della Dora, delle Alpi da lui cantate, con quella semplicità e sincerità di forme che egli aveva desiderato. Ma l'eco della sua scomparsa risonò lontano nell'animo di quanti sentono il fascino delle grandi energie morali che onorano con l'uomo che le esprime, la patria e l'umanità.

*
**

La vita del Ruffini non può dirsi nota appieno se limitata agli avvenimenti esteriori, alle manifestazioni accademiche, politiche, familiari. Vi è un aspetto della sua figura e della sua opera che solo può dare l'esatta misura del suo alto valore. La religiosità studiata nella sua vita esterna ed interna, nelle sue forme giuridiche e storiche, analizzata nelle grandi coscienze individuali, costituì il più vivo spirituale interesse della sua attività scientifica.

Del Ruffini si parla come giurista e storico e sotto il duplice aspetto è considerato e celebrato. Senonchè del giurista il Ruffini non ebbe la mentalità, le qualità caratteristiche: non fu nè un sistematico, nè un dogmatico; non amò il tecnicismo costruttivo, nè le sottigliezze del ragionamento giuridico. Preferiva l'esempio alla definizione e considerava il processo di personificazione, cioè (come egli stesso afferma) il concretare nella figura di un uomo una corrente di idee, metodo più efficace che la più ingegnosa delle astrazioni giuridiche. Perciò nel suo *Corso* accolse, senza spirito critico, lo schematismo pubblicistico dominante. Le sue tendenze erano per il diritto storico, per il significato politico dei rapporti ecclesiastici. I saggi giuridici che pur ci lasciò e numerosi e notevoli non costituiscono la parte più originale e preminente della sua produzione.

Storico fu e volle essere il Ruffini e dello storico ebbe in alto grado la passione, l'insoddisfazione, la pazienza della ricerca, l'ossessione del nuovo, lo scrupolo dell'oggettività, il disinteresse eroico. Nessun disagio, nessuna spesa gli sembravano gravi pur di esaurire una ricerca. Ma le qualità dello storico andavano congiunte con quelle del letterato che non disdegna la frase ad effetto, leggermente rettorica, immaginosa, non sempre intonata alla serietà fondamentale del suo pensiero. Donde il compiacersi di drammatizzare le situazioni storiche, donde la convinzione e la dimostrazione commossa che traspare dai suoi scritti e li rende così vivi, attraenti, efficaci e di una efficacia educativa. Poichè anche a un fine educativo oltre che informativo doveva mirare per il Ruffini la ricerca storica, e più partico-

larmente al fine di formazione della coscienza pubblica e civile, degno allievo in ciò del suo venerato maestro, il Carle. La storia come erudizione, come raccolta e critica dei fatti e delle fonti, non lo attraeva. Egli fu e volle essere storico delle idee, degli stati e atteggiamenti spirituali in quanto questi o quelle si traducevano esternamente in documenti, in dottrine, in personalità concrete. E quando la corrispondenza dei fatti e delle idee non era facile e possibile soccorrevano le intuizioni felici, le anticipazioni del vero seguìte dalla ricerca ostinata delle testimonianze che le confermassero; nè sdegnava gli accorgimenti del giurista che presenta i fatti e li interpreta in rapporto alla tesi preferita.

La religiosità è essenzialmente libertà e interiorità: come tale rifugge da qualsiasi coazione interna e esterna, e la politica ecclesiastica degli Stati deve mirare a garantirne le manifestazioni nei limiti e alle condizioni contingenti imposte dall'interesse sovrano dello Stato. Questa concezione della religiosità e della politica in rapporto ad essa, affermata dal Ruffini fin dai primi anni del suo insegnamento genovese, divenne il motivo fondamentale di tutte le sue ricerche storiche continuate con mirabile costanza e coerenza fino agli ultimi mesi della sua vita operosa e generosa. In un'epoca in cui gli studi di storia religiosa non destavano alcun serio interesse e mancavano le grandi opere sul valore e significato storico dei movimenti religiosi sorti dalla riforma protestante, il Ruffini, con modernità di vedute, con genialità latina ricostruiva il processo storico per il quale la libertà religiosa, attingendo alle più vive esigenze della coscienza moderna, si affermava e trionfava contro la religione dell'autorità, contro l'assolutismo così cattolico, come protestante.

Era comune opinione nel mondo dei dotti che l'Italia era rimasta assente o indifferente al grande moto protestante del secolo XVI. Il fatto che i pochi centri di propaganda protestante erano stati distrutti e i loro aderenti obbligati a cercar fuori d'Italia asilo, dava credito e fondamento a tale opinione. Il Ruffini, animato da quel senso di italianità attiva che costituisce il lievito profondo di tutta la sua produzione, riusciva con le sue ricerche ostinatamente riprese e sempre ampliate con nuova, ricca documentazione a imporre al mondo scientifico non solo nazionale, ma internazionale, la sua convinzione che il contributo dell'Italia alla riforma e quindi alla formazione della coscienza religiosa moderna fu non solo originale, ma essenziale e il solo conseguente allo spirito della Riforma. Tale risultato i riformatori italiani avevano potuto attuare per la loro educazione umanistica, la quale a contatto del rinnovato sentimento cristiano protestante originò un senso religioso più largo, umano, tollerante, in acuto contrasto coll'intransigenza e col fanatismo delle sette luterane e calviniste, ostili a tutto ciò che era umanità e classicità di coltura. La fine miseranda di Serveto, arso a Ginevra nel 1553 per ordine di Calvino, provocò la prima protesta

e ribellione di quel manipolo eletto di rifugiati italiani (Ochino, Gribaldi Mofa, Curione, Lelio Socino ecc.), i quali, avendo abbracciata la riforma evangelica, erano stati costretti a rifugiarsi nella Svizzera e specialmente a Ginevra. Essi si fecero ferventi apologisti della tolleranza ed è opera e gloria loro la sola vera letteratura della libertà religiosa che il Cinquecento abbia conosciuto. Anche gli Anabattisti sostennero in quest'epoca il principio della libertà religiosa; ma lo invocarono non perchè animati da un vero spirito di tolleranza, ma per ragioni di difesa contro le altre più numerose e potenti confessioni che minacciavano opprimerli. I rifugiati italiani derivarono il principio della tolleranza dalle premesse stesse della Riforma, cioè dal postulato che nessuno poteva arrogarsi il monopolio della verità religiosa e quindi nessuna intransigenza, ma solo l'accordo su alcuni articoli essenziali di fede era giustificato.

In un notevole saggio: *Il giureconsulto chierese Matteo Gribaldi Mofa e Calvino* (1928) il Ruffini rifà la storia delle persecuzioni calviniste e zuingliane contro i riformatori italiani che, espulsi dalla Svizzera, ripararono in Polonia, ove trovarono un ambiente particolarmente favorevole alla propaganda delle loro idee. In Polonia Fausto Socino consolidava il movimento (che da lui prese nome) in chiesa, e questa ebbe nel 1574 la sua prima confessione, nel 1605 il suo primo catechismo. Alla ricostruzione dell'ambiente religioso, politico, sociale della Polonia, ove si svolse il movimento sociniano, sulla base di nuovi ignorati documenti sono diretti i saggi pubblicati dal Ruffini negli anni 1932-33, rimasti interrotti dalla morte (*La Polonia del '500 e le origini del socinianismo; Gli incunaboli del socinianismo nella Polonia del '500; Francesco Stancaro*).

Colle origini del socinianismo il Ruffini ricostruiva le vicende ulteriori di esso. Bandito dalla Polonia per il trionfo della Controriforma cattolica, esso divenne fattore essenziale del movimento arminiano in Olanda ch'ebbe la sua più alta espressione in Grozio. In Olanda, al contatto dei Sociniani, trasse il Locke l'ispirazione della sua *Epistola de tolerantia*. Alla scuola dei Sociniani-arminiani si formarono i *Latitudinari* e gli *Indipendenti* inglesi favorevoli alla libertà religiosa. Dal seno degli Arminiani usciva Ruggero Williams, il primo apostolo di tolleranza nelle colonie nord-americane. Della tradizione sociniana era improntato il pensiero del Jefferson, il massimo ispiratore della *Dichiarazione virginiana*. Ed è opinione di molti, sostenuta da noi dal Del Vecchio in uno dei suoi primi scritti che risale al 1903, che la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* della Rivoluzione francese fu plasmata sugli schemi americani. *Par le grand chemin du Socinianisme* (come ebbe a dire un pastore ugonotto della fine del Seicento), penetrò in Francia la idea della libertà di coscienza, trovandovi un consenso inaspettato nella scuola teologica di Saumur. Fatto anche più notevole, illustrato dal Ruffini nei due saggi: *La « Cabale italique » nella Ginevra del seicento*

(1931) e: *Voltaire e Rousseau contro i Sociniani di Ginevra* (1933), è il ritorno del socinianismo in Ginevra nel 600 e 700 per opera dei rifugiati lucchesi (Turrettini, Burlamacchi, Micheli, Diodati, ecc.), alla cui propaganda riuscì di rompere la dura crosta dell'intransigenza calvinista e di instaurare un movimento liberale religioso che il Voltaire e il Rousseau per ragioni diverse, ma entrambi per svalutarlo, indicarono col nome di sociniano. Attraverso le ricerche fortunate del Ruffini vengono in luce i rapporti di Carlo Alberto col socinianismo ginevrino (*Carlo Alberto e il socinianismo ginevrino*, 1933). La discordanza tra le opinioni e le pratiche religiose, che si imputò a Carlo Alberto al suo primo giungere in Piemonte nel 1815, è la conseguenza dell'educazione ricevuta a Ginevra presso il pastore Vaucher e del socinianismo ivi dominante, razionalista, ma non irreligioso. Che il Vaucher inclinasse verso il socinianismo lo sappiamo dallo stesso Carlo Alberto, che nel suo *Diario* ricorda la visita fattagli a Racconigi il 19 agosto 1837 dal suo antico maestro. Verso il quale serbò sempre simpatia e gratitudine anche per ciò che nella sua grande tolleranza il Vaucher non gli aveva impedito l'esercizio della sua fede cattolica. E la propensione di Carlo Alberto per i gesuiti è spiegata dal Ruffini da ciò che i gesuiti nel mondo cattolico, come i sociniani nel mondo evangelico, inclinavano per la tolleranza e per la libertà dell'uomo, per la razionalità della fede. Lo stesso Cavour non fu immune da influenze sociniane.

Lo storico futuro del socinianismo potrà dalle ricerche particolari del Ruffini trarre il materiale per una trattazione sistematica e unitaria dell'argomento. Solo allora certe accentuazioni di pensiero e di forma, di cui il Ruffini si compiaceva, troveranno nella visione del tutto la adeguata proporzione e valutazione. Sopratutto potranno essere colmate quelle lacune che il Bury nella traduzione inglese (1912) della *Libertà religiosa* gli rimproverava e che non furono colmate nei saggi posteriori. Il Ruffini non considerò nella sua trattazione le influenze che sullo sviluppo della libertà religiosa derivarono dal pensiero filosofico inglese, dal razionalismo francese, dalle correnti illuministiche, dalla formazione di una pubblica opinione in favore della tolleranza, dalle dottrine relative ai poteri e ai fini del governo civile. Ma per la sua stessa, forse calcolata, limitazione il Ruffini potè approfondire e per certi aspetti esaurire l'argomento.

Il problema politico che scaturiva dal principio della libertà religiosa costituì il fine ultimo dell'insegnamento del Ruffini. Il suo *Corso di diritto ecclesiastico* (1924), non continuato nella parte relativa all'autonomia della Chiesa e all'autarchia degli enti ecclesiastici, si riassume nella trattazione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa in regime di libertà religiosa con-

siderata come diritto pubblico subbiettivo. La libertà religiosa si rivela esteriormente come diritto e libertà ecclesiastica, per cui sorge il problema dei suoi limiti in rapporto colla sovranità dello Stato. Già il Bury nella prefazione alla traduzione citata aveva sostenuto che il regime separatistico è il solo rispondente allo spirito moderno, è il solo logico e ad esso deve tendere come a meta finale la politica ecclesiastica degli stati. Il giurisdizionalismo in tutte le sue forme implicando intervento, tutela, superiorità dello Stato non rassicura per la libertà della Chiesa. Esso può esser consigliato da situazioni storiche contingenti, può avere anche giovato ai fini della libertà ecclesiastica minacciata dall'intransigenza di potenti confessioni religiose, ma non può considerarsi sistema perfetto, definitivo. Non era questo il parere del Ruffini, che nella *Libertà religiosa* non aveva nascosto le sue simpatie per il giurisdizionalismo liberale, quale era stato da noi applicato nella legge delle guarentigie. Provocato dal Bury e in un momento storico in cui il sistema separatistico sembrava ovunque prevalere, e non solo nell'America, dove era tradizionale, ma in Inghilterra, in Francia, in Svizzera, egli ritorna sull'argomento in un notevole saggio: *Libertà religiosa e separazione fra Stato e Chiesa* (1913), riprodotto sostanzialmente nel *Corso* (1924).

Secondo la dottrina anglo-americana il regime giurisdizionalistico è compatibile con la tolleranza, non con la libertà religiosa, poichè esso garantisce la libertà di fede e di culto a tutte le confessioni, ma riconosce ad una o ad alcuna di esse una posizione di privilegio. Solo in regime separatistico il principio della parità di diritto è sancito per tutte le chiese, le quali rivestono di fronte allo Stato la qualità di associazioni private con la conseguente disciplina giuridica. Il Ruffini contesta che libertà religiosa e separatismo sieno storicamente e concettualmente termini correlativi La Riforma religiosa aveva generato due sistemi di politica ecclesiastica. L'uno separatistico era invocato dagli Anabattisti in virtù della loro stessa intransigenza religiosa, come diritto all'esistenza di tutte le fedi sul piede della perfetta eguaglianza. Il separatismo degli Anabattisti era in realtà la conseguenza della loro impotenza ad attuare l'ideale teocratico implicito nella loro dottrina, era il mezzo di difesa di una minoranza religiosa contro il pericolo di oppressione da parte di confessioni privilegiate. Ma tale sistema, se garantiva la libertà della Chiesa di fronte allo Stato, non garantiva la libertà del singolo di fronte alle Chiese: era libertà nella religione non dalla religione; giovava al sentimento religioso organizzato nelle Chiese e non al senso religioso individuale. La libertà di coscienza non trovava difesa nello Stato ed era abbandonata all'azione dei privati. E fu facile al Ruffini rilevare casi di intolleranza religiosa in paesi che avevano accolto il regime separatistico.

Il giurisdizionalismo fu il secondo sistema di politica ecclesiastica sor-

to dalla Riforma e fu accolto dai Sociniani che associarono sempre all'idea della libertà religiosa quella di una stretta unione dello Stato con la Chiesa. Di fronte al particolarismo religioso creato dalla Riforma, alla ostilità reciproca delle varie Chiese i Sociniani videro che solo lo stato può farsi arbitro dei dissensi religiosi ed è in grado di garantire il rispetto di tutte le fedi. Donde la dottrina dei *jura in sacra* da essi elaborata, e la subordinazione dello spirituale al temporale da essi sostenuta. Il Ruffini non si nasconde le difficoltà di conciliare la concezione dello Stato liberale col sistema giurisdizionalistico e finisce coll'accogliere il giurisdizionalismo liberale elaborato da noi dopo il 1870 dal Mancini, dal Piola-Daverio, dal Padelletti. Trattasi di un giurisdizionalismo laico, non confessionistico, che ha abbandonato i *jura majestatica circa sacra* dei vecchi regimi assoluti, e limita la sua azione e il suo intervento agli atti della vita ecclesiastica che hanno natura giuridica. La libertà religiosa del singolo, credente o non, non è toccata: solo per le credenze organizzate, cioè per le Chiese, lo Stato interviene a limitarne e regolarne le manifestazioni di culto. Nè osta con l'essenza del giurisdizionalismo liberale il trattamento giuridico diverso delle diverse comunità religiose, quando una o alcuna di esse per ragioni storiche, o numeriche, acquista titolo per essere considerata istituzione di diritto pubblico con i privilegi e gli oneri corrispondenti. Ciò è conforme a stretta giustizia, la quale, se impone di dare a ciascuno il suo, non impone di dare a ciascuno lo stesso. Il trattamento fatto alla Chiesa cattolica in Italia in confronto alle altre confessioni che rivestono carattere di associazioni private di culto, rispondeva, secondo il Ruffini, a una esigenza di giustizia.

Con ciò il Ruffini mostrava di non aderire alla politica separatistica che per l'Italia aveva vagheggiato il Cavour e sulle sue tracce il Minghetti. La singolare posizione del Cavour di fronte al problema religioso-politico italiano aveva attratto l'attenzione del Ruffini fin dal 1908 nel saggio: « *Le origini elvetiche della formola del conte di Cavour* » e poi più ampiamente nei saggi storici secondo lettere e documenti inediti pubblicati nel 1912 col titolo: « *La giovinezza del conte di Cavour* », da ultimo nel *Corso* (1924) e occasionalmente negli scritti posteriori. Il Ruffini riuscì a dimostrare che il Cavour derivò la formola separatistica dall'insegnamento del pastore evangelico Vinet, con cui ebbe famigliarità negli anni del suo soggiorno a Ginevra presso gli zii materni. Che la soluzione separatistica fosse la meglio adatta alle peculiari condizioni religiose dell'Italia, sede del Pontificato romano, il Ruffini non credeva. La formola risentiva di un clima storico e religioso che non era il nostro tradizionalmente cattolico e giurisdizionalista.

*
* *

Dallo studio delle confessioni religiose sorte nell'ambito della Riforma protestante il Ruffini fu tratto allo studio di quella corrente innovatrice che si manifestò nell'ambito della Chiesa cattolica e che prese nome di giansenismo. Il quale fu, secondo il Ruffini, in seno al cattolicesimo l'equivalente del calvinismo. Creazioni entrambi del genio religioso francese, tra calvinismo e giansenismo vi fu non solo una comunanza di origini, ma un vero rapporto, sia pure indiretto, di derivazione del secondo dal primo. Il punto di contatto fra i due movimenti fu la loro consonante dottrina agostiniana circa la grazia e la predestinazione, il problema della salvezza degli infedeli, e il comune dispregio dell'antichità classica. In due notevoli saggi pubblicati negli Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino negli anni 1926 e 1927, con quella lucidità ed efficacia di stile che gli era abituale, con una informazione attinta alla letteratura più sicura e autorevole, egli faceva rivivere, dinnanzi ai molti ignari o indifferenti, la dottrina giansenistica nel triplice aspetto del dogma, della morale, della gerarchia, personificata nelle grandi figure storiche che quella dottrina vissero nel suo spirito profondo. La sua esposizione ricca di nuovi particolari, di riferimenti storici e dottrinali, condotta con rigore logico, con sottile analisi psicologica costituisce per l'Italia la fonte e la guida più sicura per orientarsi non solo intorno a questioni teologiche che divisero la religiosità cattolica per oltre due secoli, ma sopratutto intorno allo spirito e al costume giansenistico, che, come ebbe a dimostrare lo Jemolo, permane come elemento essenziale del pensiero e della pratica cristiana della vita.

Senonchè il largo studio fatto del giansenismo non fu per il Ruffini fine a se stesso, ma preparazione per intendere e interpretare la religiosità intima delle due grandi figure che più lo attrassero sotto l'aspetto religioso e politico, il Manzoni e il Cavour. Poichè se per le sue origini spirituali e storiche, se per la sua stessa essenza il giansenismo fu straniero e remoto dallo spirito e dalla storia della nostra gente, esso ebbe riflessi e propaggini in Italia nell'ultimo periodo della sua storia, sopratutto attrasse a sè poche anime elette che trovarono in esso appagamento alla loro religiosità. Che il Manzoni fosse una di queste anime elette il Ruffini aveva sostenuto fin dal 1925 in un articolo comparso nella « *Rivista d'Italia* », nel quale dimostrava che l'immagine del « masso » con cui si apre l'inno del « *Natale* », il Manzoni aveva derivato dalla dottrina giansenista del peccato originale e degli effetti che ne erano seguiti per l'uomo.

L'idea del giansenismo manzoniano prese vita e corpo nel Ruffini così da indurlo a lunghe, pazienti ricerche durate cinque anni e pubblicate in due grossi volumi nel 1931 (Bari, Laterza) col titolo « *La vita religiosa di A. Manzoni* ». A lui parve di aver dimostrato senza possibilità di dubbio,

sia pure con le cautele e le riserve imposte dalla gravità dell'argomento, che la dottrina teologica e morale dei giansenisti francesi del seicento e dei loro ultimi epigoni in Italia costituisce il fondo della coscienza religiosa del Manzoni sopratutto nella fase che si conchiuse col romanzo. Tutto ciò che in favore di questa tesi potevasi dire e raccogliere il Ruffini disse e raccolse: nè era impresa facile se si pensa con quale ombrosa e scontrosa energia il Manzoni difese in ogni tempo e in ogni occasione il sacrario delle sue più intime credenze religiose. Il nerbo della dimostrazione consiste in una disputa teologica fin qui affatto ignorata e che al Ruffini venne fatto di mettere in luce. La disputa, come da lettera di donna Giulia, madre del Manzoni, al Tosi, risale al 23 settembre 1819 ed ebbe luogo a Chambery tra il Manzoni e l'abate Alexis Billiet, allora insegnante di teologia nel seminario, poi arcivescovo, da ultimo cardinale. Oggetto della disputa non era la morale, ma la questione teologica della grazia. In fatto di morale il rigorismo del Billiet non cedeva a quello del Manzoni della prima edizione della *Morale cattolica*. Entrambi erano decisamente avversi alla casistica, al probabilismo e conseguente lassismo. Il dissenso verteva sulla questione della grazia, poichè mentre il Billiet seguiva in ordine ad essa la dottrina rigidamente ortodossa del suo maestro l'abate Luigi Bailly, autore di un trattato di teologia dogmatica e morale che faceva testo nei seminari francesi, il Manzoni sosteneva con grande calore la tesi opposta giansenistica. Fissato questo punto come indiscutibile, il Ruffini ne fece il pernio di tutta la sua trattazione, giacchè l'indagine doveva rivolgersi dapprima a ricostruire il processo interiore, la preparazione spirituale con cui il Manzoni affrontò una disputa così ampia e complessa; in secondo luogo a ricavare le conseguenze logiche e le applicazioni dei varii punti di teologia dogmatica e morale che in quella disputa si trovavano di fronte.

Non fecero difetto al Ruffini testimonianze e fatti a conferma della posizione presa dal Manzoni in quel dibattito, senza attenuare il valore di testimonianze e anche solo di opinioni contrarie alla sua tesi. Sopratutto tenne gran conto della lettera del Manzoni all'abate Cesari in data 8 settembre 1828, in cui il Manzoni respingeva anche solo il sospetto di aderire all'eresia giansenistica e attestava la sua devozione alla Chiesa romana e alla Santa Sede. Non diremo che la interpretazione data dal Ruffini a questa lettera sia tale da togliere ogni dubbio alla sua tesi. Il merito del Ruffini fu di avere contribuito a documentare in modo esauriente i punti di contatto fra la religiosità del Manzoni e la dottrina e pratica giansenistica, i suoi rapporti con giansenisti notoriamente considerati come eretici e di avere per questa via dato rilievo alla serietà e intimità del sentimento religioso del Manzoni, di avere spiegato certi aspetti della sua stessa arte.

Attraverso le pagine del Ruffini noi avvertiamo quanto il pensiero e il sentimento della onnipotenza della grazia divina, così come la intendevano

i giansenisti, abbia pervaso tutta l'opera del Manzoni e ne abbia informato la sua stessa vita. Ma da ciò si deve concludere che il Manzoni abbia coscientemente aderito al giansenismo come eresia formale? Noi non lo crediamo e non lo crediamo per gli stessi sforzi del Ruffini di attenuare, almeno apparentemente, l'eterodossia del Manzoni, di rilevare il suo orrore per gli scismi, per le polemiche religiose, la sua avversione ad atteggiarsi a teologo, a definitore di dogmi. Non lo crediamo per il dissenso del Manzoni da punti essenziali della dottrina giansenistica rilevati dallo stesso Ruffini, come ad es. l'interpretazione restrittiva data dal Manzoni al principio giansenistico: « *extra Ecclesiam nulla salus* ». Il Ruffini per amore della tesi, che trovava per opera sua nuove insospettate conferme, ha finito per restringere, se non per comprimere, la grande personalità del Manzoni negli schemi di un pensiero religioso cristiano in via di esaurimento. La vita religiosa del Manzoni a noi appare la sintesi di due esigenze egualmente necessarie ed essenziali al suo spirito: da un lato fu attratto da quei motivi sempre vivi e perenni del cristianesimo agostiniano rivissuti dalle più alte e pure figure del giansenismo francese e italiano: dall'altro per il suo sano raziocinio, per il suo raro buon senso ambrosiano egli non si acquetò in un atteggiamento religioso soggettivo, anche se sincero ed elevato, e inclinò verso una religiosità oggettiva, certa, definita nel dogma e nella pratica, sostenuta da una autorità sicura, infallibile. La lettera al Cesari, quella non meno interessante fatta conoscere dal Ruffini al pastore ginevrino calvinista Chenevière, la sua piena adesione al dogma della infallibilità pontificia hanno questo significato. Quegli stessi motivi che portavano il Manzoni a cercare l'appoggio della grazia divina, lo portavano a cercar l'appoggio nella disciplina esteriore dell'ortodossia cattolica. Quanto più vivo, intenso, esuberante era il suo senso religioso, tanto più egli sentiva il bisogno di convalidarlo con l'autorità della Chiesa. Non sempre l'equilibrio tra le due profonde esigenze del suo spirito religioso fu dal Manzoni raggiunto; il suo ritorno alla fede fu certo favorito e contrassegnato da influenze mistiche e giansenistiche: ma il razionalismo della sua prima età, le esperienze della sua vita religiosa, le dispute a cui essa gli forniva occasione, i colloqui e rapporti col Rosmini dovevano operare come regola e freno della sua intensa religiosità e avvicinarlo all'ortodossia e pratica cattolica. I diritti del genio invocati dal Ruffini non devono valere per giustificare l'eterodossia del Manzoni, il suo irrefrenabile individualismo religioso, ma piuttosto per rilevare il travaglio interiore di uno spirito sommo, profondamente religioso, che cerca di rivivere la sua religiosità d'eccezione nei limiti della storia e della tradizione cattolica, che era poi la storia e la tradizione italiana (1).

---

(1) Cfr. nostro saggio: *Per la storia del giansenismo italiano* in: *Rivista di filosofia*, 1918, I.

Senonchè il giansenismo del Manzoni costituì, secondo il Ruffini, la condizione necessaria della sua fede politica, cioè di quel cattolicesimo liberale al quale era stato predisposto dal Grègoire, propugnatore di tutte le libertà così civili, come religiose, e che ammirava nel Lamennais della seconda maniera, alle cui nuove dottrine liberali il Manzoni diede il più caloroso assenso, non scosso dalla condanna papale del 1832. Al liberalismo del Manzoni il Ruffini dedicò l'ultimo suo saggio pubblicato postumo (1934) negli scritti in onore di Hauvette, ricco come sempre di particolari nuovi o men noti. Che il liberalismo del Manzoni sia in ragione della sua fede giansenistica e formi con questa un nesso indissolubile non può accogliersi senza riserve, non solo perchè il giansenismo non appare storicamente legato a determinate forme di governo, ma sopratutto perchè l'appoggio dato dai giansenisti dell'ultimo periodo alle istituzioni liberali fu determinato da necessità di vita e di difesa della propria libertà religiosa contro le persecuzioni del cattolicesimo romano. D'altra parte il liberalismo cattolico del Manzoni fu il prodotto di una personalità di eccezione e a formarlo contribuirono non solo l'esempio e l'insegnamento del Grègoire, ma l'influenza ben più decisiva del Lamennais, inviso ai suoi amici e direttori spirituali, quella non meno profonda del Rosmini, che ebbe vivo il culto della dignità e del valore della persona umana. E mentre dal giansenismo si generava un atteggiamento indifferente verso gli ordinamenti politici anche liberali, nel Manzoni era viva l'esigenza di armonizzare la libertà religiosa con la libertà civile e politica, e ciò sul presupposto che la verità religiosa non può contraddire a ordinamenti politici che garantiscono il libero sviluppo della individualità. Ma per ciò voleva la Chiesa libera nella sua azione, non ostacolata dallo Stato, non deviata da interessi temporali. E plaudì alla soppressione del potere temporale non solo perchè realizzava l'unità d'Italia, ma anche perchè pensava che nessun danno dalla sua soppressione derivava all'esercizio della missione spirituale della Chiesa cattolica. Colla caduta del potere temporale e la unificazione dell'Italia liberata dallo straniero, erano poste secondo il Manzoni le condizioni storiche che rendevano possibile il cattolicesimo liberale, in cui i due poteri potevano armonizzare nel rispetto della libertà e autonomia reciproca.

La coscienza religiosa e liberale del Manzoni parve al Ruffini trovare un singolare riscontro in quella del conte di Cavour. La singolarità del riscontro Manzoni-Cavour deriva dalla duplice constatazione che anche Cavour conobbe una crisi religiosa analoga a quella del Manzoni, che anche in casa Cavour era penetrato lo spirito giansenista e vi aveva determinato la conversione della madre di Cavour. A illuminare questo aspetto presso-

chè ignorato della vita e della famiglia di Cavour tendono i saggi pubblicati dal Ruffini negli *Atti* dell'Accademia delle Scienze nel 1928 e che dovevano con altri saggi rientrare in un'opera relativa alla religione del conte di Cavour, per la quale andava da anni raccogliendo materiali e che fu interrotta dalla morte. Il giansenismo piemontese non è che un riflesso del giansenismo francese e secondo le notizie date dal Ruffini era costituito da un piccolo cenacolo di filo-giansenisti in relazione con l'ultimo cenacolo di giansenisti francesi. Più che di un giansenismo dottrinale trattavasi di un atteggiamento spirituale secondo la *forma mentis* e l'*habitus vitae* giansenistico, originato da un vivo desiderio di riforma del costume religioso piemontese. Tra questi giansenisti e filo-giansenisti piemontesi si distingueva la figura dell'abate Tardy, amico del Degola, quella del Somis, intimo di casa Cavour. Nella quale era tradizionale il culto per S. Francesco di Sales, il santo di famiglia, da cui discendeva la nonna paterna del conte di Cavour e che nei metodi di direzione spirituale aveva anticipato l'opera dei giansenisti. Il Tardy fu per Adele de Sellon, madre di Cavour, quello che fu il Degola per Enrichetta Manzoni e del Degola seguì i metodi catechistici quando si trattò di convertire al cattolicesimo la madre di Cavour, rigida calvinista e per ciò solo predisposta ai sistemi di conversione giansenistici. La conversione avvenne a Santena il 21 ottobre 1811 e il Tardy rimase poi sempre fino al 1821, in cui morì, direttore spirituale di casa Cavour e il primo confessore di Camillo Cavour.

Il quale, uscito dall'ambiente piemontese che era dei più retrivi non solo d'Italia, ma d'Europa, capitò nel 1826 a Ginevra in una « *atmosphère de raison* » e di intensa vita religiosa ad un tempo. Nello stesso ambiente familiare ginevrino egli ebbe a subire le più diverse influenze, da quelle profondamente cattoliche dei d'Anzers, a quelle calvinistiche dei Sellon, a quelle razionalistico-sociniane dei De la Rive. Era viva allora a Ginevra la lotta religiosa fra gli uomini della Chiesa ufficiale inclini alla tolleranza e quelli del cosidetto *Réveil*, cioè della rinascita della dottrina calvinista ortodossa e intransigente. Il Cavour ci ha lasciato ricordo degli sforzi della zia Cécile de Sellon di convertirlo al calvinismo, mentre il cugino De la Rive esprimeva liberamente le sue convinzioni sociniane. Nel saggio: « *La coltura filosofica del conte di Cavour* » (1931) troviamo il Cavour travolto in una violenta crisi di crudo razionalismo filosofico e di anticlericalismo quasi aggressivo. In un secondo momento per la influenza del Constant e del De la Rive il Cavour inclinò al razionalismo sociniano, tollerante ma non irreligioso, non incompatibile con le credenze cattoliche. In una lettera del 1833 a una zia materna di Ginevra troviamo una vera e propria professione di fede sociniana. L'influenza del pastore ginevrino Vinet fu decisiva per il ritorno del Cavour alla fede avita, fede non fondata su uno sterile e freddo razionalismo, ma che attingeva alle fonti più profonde

del nostro essere, a quel sentimento spontaneo che ci spinge «a ricercare avidamente e a stabilire un rapporto con la forza sconosciuta che regge l'universo e agisce sul nostro cuore». L'affinità con l'atteggiamento giansenistico manzoniano parve evidente al Ruffini.

Le affinità spirituali tra il Manzoni e il Cavour dovevano estendersi al campo politico, alla questione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa. Dallo stesso Vinet, rappresentante del protestantesimo liberale, il Cavour ebbe la prima visione di un rinnovamento religioso e politico per mezzo della libertà e della indipendenza reciproca dei due poteri. Si trattava di estendere i principi e i metodi del Vinet alla Chiesa cattolica e inaugurare un'era di cattolicesimo riconciliato con la libertà. Era il punto di vista accolto attraverso il Lamennais dal Manzoni, col quale il Cavour concordava nel considerare il regime di libertà dei due poteri come condizione di sviluppo del vero sentimento religioso. Dopo di che il Ruffini poteva giustamente affermare che la formola cavouriana non era dettata da sentimenti ostili alla Chiesa, ma da un alto senso religioso maturato da lunghi anni. Anche per ciò la religiosità del Cavour e quella del Manzoni si incontrano con gli stessi risultati nel campo politico.

Vi era nelle appassionate insistenti indagini storiche del Ruffini una nota personale, direi quasi autobiografica, consistente nell'affermare attraverso la coscienza dei due sommi esponenti delle idealità che animarono il nostro Risorgimento, la sua propria coscienza politica e religiosa. Nessuno più di lui contrario ad accentuare il dissidio tra la coscienza nazionale e la coscienza religiosa degli italiani, a opporre la dottrina e la pratica liberale alla Chiesa cattolica. Ma l'armonia tra i due poteri era solo per lui possibile se la religione si purificava fino a intendere i benefici che ad essa derivavano dalla libertà, e si rivelava nelle formo di una spiritualità più intima, più spontanea, di un sentimento del cuore. Gli avvenimenti non permisero l'accordo tra lo Stato e la Chiesa in Italia sulla base della comune accettazione dei principi liberali e i loro rapporti furono necessariamente regolati secondo le direttive di un giurisdizionalismo illuminato e moderno. Rimane comunque acquisito che il Ruffini fu e volle essere cattolico liberale e la sua tolleranza per tutte le credenze non significò scetticismo o indifferentismo religioso, ma senso religioso che si alimenta alla fiamma dell'intimità e della libertà. E' il cattolicesimo ch'egli dichiara di avere appreso da sua madre, la quale personificava ai suoi occhi «le bon sens tout pélagien du monde». Perciò ad essa dedicava con pietà figliale, con gratitudine profonda l'opera sulla vita religiosa del Manzoni, la quale costituisce per molti aspetti il suo testamento spirituale.

Tale l'uomo, tale il maestro che noi amammo e venerammo come padre.

e con noi amarono e venerarono quanti conobbero e sfruttarono i tesori della sua intelligenza e più ancora della sua bontà. Difendendo la sua fede politica e religiosa, egli insegnò a tutti noi il rispetto per ogni fede liberamente e sinceramente professata (1).

---

(1) Per una completa bibliografia degli scritti di Francesco Ruffini v. Ermanno Dervieux. in *L'opera del 2° Centenario della R. Deputazione di Storia patria,* Torino, 1934. Essa deve completarsi coi seg. scritti: « Consorzio dei vivi e morti di Parma » Torino, 1907. Pref. al libro di E. Roggero: « La giovinezza morale di Mazzini », Bologna, 1920, F. Ruffini, *Metodisti e Sociniani nella Ginevra della Restaurazione* in: « Civiltà moderna » 1935, Id., *Fr Stancaro* in: « Ricerche religiose », 1932; Id., *Il liberalismo di A. Manzoni* in: « Mèlanges de philologie et d'histoire et de littérature offerts à H. Hauvette », Paris 1934. Sono stati omessi nella bibliografia del Dervieux i seguenti corsi universitari: *Lezioni di Diritto Ecclesiastico italiano*, Torino, Giappichelli, 1930, *Lezioni di Diritto Ecclesiastico italiano*, Parte I. Torino, Giappichelli, 1931; *Il nuovo diritto ecclesiastico italiano* (Lezioni), Torino, Giappichelli, 1931 Scrissero del Ruffini in occasione della sua morte: M. Falco in « Riv. di dir. civile » 1934. in « Riv. di dir. privato » 1934 e in: « Riv. di filosofia » 1934; C. A. Jemolo in: « Arch. giur 1934; M. Moresco in: « Raccolta di studi in onore di Fr. Scaduto ». Firenze, 1936; A. Bertola in: « Annuario dell'Università di Torino per l'anno accademico 1946-17 », D. Schiappoli, in: « Atti della Società Reale di Napoli », Napoli, 1934; U. Stutz, in: « Zeits der Savigny-Stiftung f. Rechtgesc ». LV Bd. Kan. Abt. XXIV 1935, Direzione della « Riv. di diritto pubblico », 1934; B. Croce in: « La Critica » 1934; L. Einaudi in: « La Riforma Sociale » 1934; A Cailmi, in: « La Cultura » 1934

APPENDICE

Bibliografia degli scritti di Gioele Solari

a cura di Luigi Firpo

La presente bibliografia elenca tutti i lavori a stampa del Solari, venuti in luce in un cinquantennio di operosità scientifica. La materia è divisa in sei sezioni così disposte: I. *Opere pubblicate in volume* (nn. 1-10); II. *Articoli* apparsi in periodici ed atti accademici, comprese le note critiche e le recensioni distinte con titolo proprio (nn. 11-75); III. *Dispense universitarie* dettate per uso degli studenti, litografate o dattiloscritte (numeri 76-89); IV. « *Voci* » *di enciclopedie* e repertori (nn. 90-99); V. *Necrologi* e scritti commemorativi (nn. 100-108); VI. *Recensioni*, prefazioni, ecc. (nn. 109-235). Nelle sezioni I, II, III, e V l'ordinamento è quello cronologico; nelle due rimanenti mi è parsa più agevole alla consultazione la disposizione alfabetica in base all'esponente della « voce » (sezione IV) o all'autore dell'opera recensita (sezione VI). Non ho risparmiato ricerche per non dilungarmi troppo dal miraggio irraggiungibile di tutti i bibliografi: la completezza, ma non m'illudo di esservi riuscito; solo vorrei che il lettore, in ciascuna delle disperse schede qui finalmente adunate, leggesse una testimonianza di gratitudine e di devozione affettuosa per un caro, venerato Maestro.

I. OPERE PUBBLICATE IN VOLUME

1. *La legge degli infortuni sul lavoro*. Introduzione al commento della legge italiana 17 marzo 1898 sugli infortuni. Civitanova-Marche, Tip. Ed. Marchigiana, 1899, pp. 79 in 8°.

2. *Le idee sociologiche di Dante*. Civitanova-Marche, Tip. Ed. Marchigiana, 1899, pagine 36 in 8°.

3. *Il problema morale*. Studio storico-filosofico. Torino, Bocca, 1900, pp. 261 in 16°.
Il volume, stampato nel 1899, è dedicato a Giuseppe Carle. L'opera era stata composta per concorrere al « Premio Ravizza », bandito dal Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere nel 1896, col tema: « Esposizione dei principi della morale della scuola tradizionale o spiritualista (v. Rosmini, ecc.) e dei principi di morale della scuola positiva o materialista (v. Spencer, ecc.). Critica dell'una e dell'altra scuola e conseguenze che ne possono derivare rispetto ai fondamenti della morale »

Presentata al concorso col motto: « Nessun progresso economico è possibile nè desiderabile, senza progresso morale », l'opera del S. fu giudicata seconda fra le 15 concorrenti ed ebbe il premio di lire 1000. La deliberazione (18 novembre 1898) è firmata da G. Colombi, G. Negri, G. Visconti-Venosta, P. Fornari e A. Martinazzoli.

4. *L'opera filosofica di Herbert Spencer.* Bergamo, Bolis, 1901, pp. 77 in 8°

5. *La scuola del diritto naturale nelle dottrine etico-giuridiche dei secoli XVII e XVIII* Torino, Bocca, 1904, pp. 224 in 8°.

6. *L'idea individuale e l'idea sociale nel diritto privato.* Parte I L'idea individuale. Torino, Bocca, 1911, pp. XIX-313 in 8°
Il 3 gennaio 1895 il Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere propose il tema seguente per il concorso al premio di fondazione Pizzamiglio: « Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato ». Per tre successive scadenze, nel 1897, nel 1900 e nel 1904, nessuna opera venne ritenuta meritevole del premio ed il tema fu riproposto. Solo nel quarto concorso la Commissione composta dei proff. Del Giudice, Gabba, Gobbi e Vidari prescelse fra le quattro opere concorrenti quella contrassegnata dal motto « In sapientia libertas », dovuta al Solari, che venne proclamato vincitore nell'adunanza del 19 dicembre 1907 (cfr. Rendiconti, XL, 1907, pp. 1187 o 1207). Il volume sopra indicato accoglie, totalmente rielaborato, il capo I e introduttivo del lavoro premiato. La « Prefazione » (pp. V-XI) ha la data « Torino, 31 luglio 1910 ». Si veda al n. 9 il seguito dell'opera. Cfr. la recensione di A. CABIATI ne « La riforma sociale », XIX, 1912, vol XXIII, pp. 470-181

7. *Il valore della vita.* Conferenza tenuta nel Circolo Universitario di Cagliari il 16 febbraio 1913. Cagliari, Soc. Tip. Sarda, 1913, pp. 24 in 8°.

— *La vita e il pensiero civile di Giuseppe Carle.* Torino, Bocca, 1928 (v. il n. 101).

8. *Filosofia del diritto privato. I. Individualismo e diritto privato.* G. Giappichelli, editore, Torino, s.d. ma 1939, pp. XI-343 in 8°
Si tratta di un gruppo di esemplari dell'opera descritta al n. 6, che vennero privati della copertina e delle prime 20 pp. contenenti la Prefazione e l'Indice. Mutata la copertina ed il frontespizio, dette 20 pp. furono sostituite da 16 nuove contenenti una breve « Avvertenza » (pp. III-IV) e una riproduzione dell'Indice (pp. V-XI).

9. *Filosofia del diritto privato. II. Storicismo e diritto privato.* G. Giappichelli, editore. Torino, s.d. ma 1940, pp. XII-300 in 8°
Nell'*Avvertenza* di p. III il S. dichiara che si decide a pubblicare per uso dei giovani il volume giacente presso di lui dagli anni del suo ordinariato (1915-16). Si tratta del seguito del n. 6. Un breve estratto sul Savigny già era stato pubblicato nel 1915 (cfr. il n. 29).

10. *Filosofia del derecho privado. I. La idea individual.* Editorial Depalma, Buenos Aires, 1946, pp. XXV-449 in 8°.
Traduzione in spagnuolo del n. 6, curata da Oberdan Caletti. Precede una « Presentación » di Renato Treves ed un « Prefacio del autor » dettalo espressamente per questa edizione. E' in corso di stampa la traduzione del n. 9

II. ARTICOLI

11. *Lo Stato e le sue funzioni nella Nuova Zelanda.* « Critica sociale », VII, n. 8, 16 aprile 1897, pp. 120-122

12. *La vita economica nei proverbi greci,* « Rivista italiana di sociologia », II, 1898, pp 187-206 e 303-320. Estratto: Scansano, Tip. Ed. degli Olmi, 1898, pp. 39.

12 bis. *Il sistema del sudore: Sweating system,* « Critica sociale », VIII, n. 8, 16 aprile 1898, pp. 121-123

13. *L'espansione coloniale,* « Critica sociale », VIII, n. 13, 16 agosto 1899, pp. 203-4
A proposito di L. EINAUDI, *Un principe mercante,* Torino, 1900

14. *La condizione sociale e giuridica degli Italiani nell'Argentina.* Considerazioni e proposte. « La riforma sociale », Ser. II, a. VI, vol. IX, 1899, pp. 464-477. Estratto: Torino, Roux Frassati e C., 1899, pp. 16.

15. *Socialismo positivo.* « Critica sociale », X, n 9, 1° maggio 1900. p 144.
A proposito di A. NORLENGHI, *Violazioni di legge,* Torino, 1900

16. *Filosofia del diritto e sociologia* « Rivista italiana di sociologia », V, 1901, pp. 509-512. Recensione a cinque articoli di G. CARLE, cfr. la sezione VI *ad vocem*

17. *La libertà religiosa,* « La riforma sociale », n. VIII, vol. XI, 1901, pp. 1149-1156. Estratto: Torino. Roux e Viarengo, 1901, pp. 8
A proposito di F. RUFFINI, *La libertà religiosa,* Torino, vol. I, 1901.

18. *I fondamenti scientifici della filosofia del diritto,* « Rivista italiana di sociologia », VI, 1902, pp. 650-664. Estratto di pp. 15
A proposito di G. CARLE, *Le basi della filosofia del diritto,* Torino, 1902

19. *Contenuto e significato della « Dichiarazione dei diritti dell'uomo »,* « Rivista italiana di sociologia », VII, 1903, pp. 410-413. Estratto: Scansano, Tip. degli Olmi, pp. 4.
A proposito di G. DEL VECCHIO, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella rivoluzione francese,* Genova, 1903.

19 bis. *Operai e imprenditori nord-americani,* « La riforma sociale », X, 1903, vol. XIII, Ser. II, pp. 774-781.
A proposito di *Reports of the Mosely Industrial Commission,* Manchester, 1903

20. *La dottrina giuridica di H Spencer.* « Rivista italiana di sociologia », VIII, 1904, pp. 701-706. Estratto: Scansano, Tip. degli Olmi, pp. 6.
A proposito di G. SALVADORI, *L'idea del diritto e della giustizia nella filosofia dell'evoluzione,* Roma, 1904.

21. *L'indirizzo psicologico nelle scienze giuridiche,* « Rivista italiana per le scienze giuridiche ». XXXIX, 1905, p. 355-390. Estratto: Torino, Bocca, 1905, pp 36
Prolusione al corso libero di filosofia del diritto nell'Università di Torino

22. *Il neo-kantismo nella filosofia del diritto,* « Rivista italiana di sociologia », X, 1906, pp 84-91 Estratto: Scansano, Tip. degli Olmi, pp. 8.
A proposito di G. DEL VECCHIO, *I presupposti filosofici della nozione del diritto,* Bologna, 1905.

23. *Le origini della statistica e dell'antropogeografia.* « Rivista italiana di sociologia », XI, 1907, pp. 99-106. Estratto: Scansano, Tip. ed. degli Olmi, 1907, pp. 7.
A proposito di A. MAGNAGHI, *Le « Relazioni universali » di G. Botero e le origini della statistica e dell'antropogeografia,* Torino, 1906.

24. *Il problema della giustizia,* « Rivista italiana di sociologia », XI, 1907, pp. 265-272. Estratto. Scansano, Tip. ed degli Olmi, 1907, pp. 8
A proposito di Z. ZINI, *Giustizia,* Torino, 1907

25. *L'umanismo filosofico e le scienze giuridiche e sociali* « Rivista italiana di sociologia », XI. 1907, fasc. 6, pp. 789-806. Estratto: Roma (Scansano, Tip. ed. degli Olmi), 1907, pagine 20.
A proposito di R. TROIANO, *Le basi dell'umanismo,* Torino, 1907.

26. *Il concetto della natura e il principio del diritto,* « Rivista italiana di sociologia », XII, 1908, pp 845-852. Estratto: Scansano, Tip. ed degli Olmi, pp. 8
A proposito di G. DEL VECCHIO, *Il concetto della natura e il principio del diritto,* Torino, 1908.

27. *La filosofia del diritto come scienza autonoma,* « Rivista italiana di sociologia », XVIII, 1914, pp 216-228. Estratto: Roma (Scansano, Tip ed. degli Olmi), 1914, pp. 15

28. *Per la vita e i tempi di G. B. Tuveri* (1815-1887), « Archivio storico sardo », XI, 1915, pp 33-151. Estratto: Cagliari, Soc. Tip. Sarda, 1916, pp. 124.

29. *Sulla dottrina del possesso del Savigny,* « Scritti giuridici dedicati ed offerti a G. P Chironi », nel 33° anno del suo insegnamento, vol. I Torino, Bocca, 1915, pp. 555-580 Estratto s.n.t. ma 1915, di pp. 26
Estratto dal volume indicato al n 9 allora in corso di pubblicazione presso lo stesso editore (parte II, pp. 55-86).

30. *Il pensiero politico di Giov. Battista Tuveri (Un monarcomaco sardo nel secolo XIX),* Discorso letto il 15 novembre 1914 per la solenne inaugurazione dell'anno accademico nella R. Università di Cagliari. « Annuario della R Università di Cagliari per l'anno

1914-15 ». Cagliari, Valdès, 1915, pp. 1-127. Estratto, Cagliari, Valdès, 1915, di pp. 127.
Cfr. la recensione di G. GENTILE (col numero seg.) in « La critica », XV, 1917, pp. 134-5.

31. *Mario Pagano e la politica annonaria. Intorno agli scritti economici di Mario Pagano* « La riforma sociale », Serie III, a. 24, vol. 28, 1917, pp. 459-491. Estratto: Torino S.T.E.N., 1917, pp. 35.
Alle pp. 480-491 (23-35 dell'estratto) ristampa il « Ragionamento sulla libertà del commercio del pesce in Napoli », opuscolo del Pagano pubblicato nel 1789.

32. *Il problema filosofico del diritto nell'opera di Igino Petrone*. Nel volume: « L'omaggio della dottrina e della cultura italiana alla memoria di Igino Petrone per l'inaugurazione del suo monumento in Limosano (XXI ottobre MCMXVII) », Campobasso, Colitti, 1917, pp. 112-150. Estratto: Campobasso, Colitti, 1917, pp. 41.

33. *Floriano del Zio a Cagliari (1862-65) e l'introduzione dell'hegelismo in Sardegna*, « Archivio storico sardo », XIII, 1921, pp. 23-74. Estratto: Cagliari, Ledda, 1920, pp. 54.

34. *Per la vita e il pensiero del Vico*. « Rivista internazionale di filosofia del diritto », I, 1921, fasc. 3-4, pp. 250-263. Estratto s. n. t., ma: Genova, Tip. Sociale, 1921, pp. 14.
A proposito di B. DONATI, *Autografi e documenti vichiani inediti e dispersi*, Bologna, 1921.

35. *Il pensiero politico di Dante*. Rassegna critica delle pubblicazioni del secentenario. « Rivista storica italiana », N.S., I, 1923, pp. 373-455. Estratto: Messina, Principato, 1923, con paginazione immutata.

36. *Il fondamento del diritto successorio in Giovanni Locke*, « Atti della R. Accademia delle Scienze », Torino, vol. 59, 1923-24, Tomo II, pp. 745-774. Estratto con paginazione immutata.

37. *Vico e Pagano. Per la storia della tradizione vichiana in Napoli nel secolo XVIII*. « Rivista internazionale di filosofia del diritto », V, 1925 (fasc. III « Per il centenario della « Scienza Nuova » di G. B. Vico (1725-1925) »), pp. 320-347. Estratto: Roma, Soc. An. Poligrafica Italiana, 1925, pp. 30.

38. *Di un'opera poco nota di Mario Pagano: Le dissertazioni sull'Antica Calvi*. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 60, 1924-25, Tomo, II, pp. 313-349. Estratto con paginazione immutata.

39. Relazione della Commissione per il premio Gaulieri per la filosofia (triennio 1921-1923) « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 61, 1925-26, pp. 464-471. Estratto di pagine 8.
Riguarda opere di G. DEL VECCHIO e M. LOSACCO.

40. *Scienza e metafisica del diritto in Kant*, « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 61, 1926, Tomo II, pp. 603-631. Estratto con paginazione immutata.
Oggetto di comunicazione al VI Congresso Nazionale di Filosofia (Milano, 28-30 marzo 1926), pubblicata in sunto nella « Riv. intern. di filos. del dir. », VI, 1926, pp. 502-5. Ristampato nel presente volume alle pp. 207-229.

41. *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, « Rivista di filosofia », XVIII, 1927, pp. 317-353. Estratto: Milano, La Grafica Moderna, pp. 39. Ristampato con aggiunte nel presente volume alle pp. 119-156.

42. *Stato e moralità al Congresso della Kant-Gesellschaft* (Halle a.d.S., 22-24 maggio 1929). « Rivista internazionale di filosofia del diritto », IX, 1929, pp. 846-856. Estratto: Roma, 1929, pagine 13.

43. *Kant e la dottrina penale della retribuzione*, « Rivista di filosofia », XX, 1929, pp. 28-58. Estratto senza note tip. di pp. 34.

44. *Stato etico e Stato corporativo*, « Nuovi studi di diritto, economia e politica », III, 1930, fasc. 2, pp. 119-120.

45. *La politica religiosa di Spinoza e la sua dottrina del « jus sacrum »*. « Rivista di filosofia », XXI, 1930, pp. 306-344. Estratto senza note tip. di pp. 39. Ristampato con notevoli aggiunte nel presente volume alle pp. 73-117.

46. *Il « Jus circa sacra » nell'età e nella dottrina di Ugone Grozio*, « Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio nel XXV anno d'insegnamento (1904-1929) », Modena, Società Tipografica Modenese, vol. II, 1931, pp. 369-433. Estratto: Modena, Soc Tip. Modenese, Antica Tip. Soliani, 1931, pp. 45. Ristampato nel presente volume alle pp. 25-71.

47. *Lo Stato come libertà*, « Rivista di filosofia », XXII, 1931, pp. 89-114. Estratto: Lodi, Tip. Ed. Biancardi, 1931, pp. 28

48. *Il concetto di società civile in Hegel*, « Rivista di filosofia », XXII, 1931, pp. 299-347. Estratto: Lodi, Tip. Biancardi, 1931, pagg. immutata. Ristampato nel presente volume alle pp. 343-381.

49. *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno* Parte I. *Lezioni introduttive al corso di diritto pubblico*, « L'Erma » (Torino), I, 1929-1930, fasc. I, pp 1-9; fasc. 5 pp 32-42; fasc. 7, pp. 8-35; II, 1930-1931, pp. 57-65 e 828-859

Raccoglie per sommi capi lezioni tenute presso l'Istituto Superiore di Magistero del Piemonte. ho riprodotto il titolo complessivo dell'estratto: Torino, Edizioni de « L'Erma », 1934, pp. 96 in 8°, che è preceduto da una breve premessa. Cfr. la recensione di F. D'Antonio in « Nuova rivista storica », 1936, fasc. V, pp. 39-40. I paragrafi sul liberalismo di Kant sono ristampati nel presente volume alle pp. 231-250

50. *Il pensiero filosofico e civile di G. D. Romagnosi*, « Rivista di filosofia », XXIII, 1932, pp. 155-163. Estratto senza note tip. di pp. 8. Ristampato nel presente volume alle pagine 405-414.

A proposito di A. Norsa, *Il pensiero filosofico di G D. Romagnosi*, Milano, 1930

51. *L'indirizzo neokantiano nella filosofia del diritto*, « Rivista di filosofia », XXIII, 1932, pp. 319-355. Estratto: Lodi, Biancardi, 1932, pp. 39

A proposito di G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, II^a ediz., Città di Castello, 1932

52. *Dallo Stato giuridico allo Stato etico: Guglielmo Humboldt e il suo pensiero politico*, « L'Erma », IV, 1932-1933, pp. 42-58, 416-426 e 813-829

Non continuato dopo la terza puntata, nel presente volume è ristampato nella sola parte già edita alle pp. 315-342

53. *Il concetto di società in Kant*, « Rivista di filosofia », XXV, 1934, pp. 26-62. Estratto Lodi, Biancardi, s.d. ma 1934, pp. 39. Ristampato nel presente volume alle pp. 251-280.

54. *L'attività legislativa di Mario Pagano nel governo repubblicano del 1799 a Napoli*, « Annali dell'Istituto Superiore di Magistero del Piemonte », VII, 1934, pp. 375-468 Estratto: Torino, Edizioni de « L'Erma » (Tip. Artigianelli), 1934, pp. 96

Cfr. la recensione del Di Carlo, « Rassegna storica del Risorgimento », XXI, 1935

55. *Rosmini inedito*. I. *La formazione filosofica (1815-1828)*, « Rivista di filosofia », XXVI, 1935, pp. 97-145

Per l'estratto cfr. il n. 58.

56. *Le opere di Mario Pagano. Ricerche bibliografiche*, « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 71, 1935-36, Tomo II, pp. 401-462

L'estratto: Torino, 1936, pp. 68, porta l'aggiunta di una dedica « A Benedetto Croce nel suo settantesimo anno di età, 1866-1936 » e di un « Indice ».

57. *La « Genesi del diritto penale » di G. D. Romagnosi e la censura ecclesiastica*, « La scuola positiva », N.S., XVI, 1936, parte I, pp. 75-95. Estratto: Milano, Vallardi, 1936 pagine 23.

Cfr. quanto ne dice il Solari stesso in « Atti R. Accad. Scienze », di Torino, vol. 71, 1935-6, Tomo II, pp. 278-9

58. *Rosmini inedito. II. La formazione della coscienza storica* (1815-1822), « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, pp. 97-117. Estratto (insieme al n. 55): Milano, 1937, pp. 71

Recensione di G. Pusineri in « Rivista rosminiana », XXXI, 1937, pp. 313-317.

59. *Diritto e metafisica secondo A. Spir*, « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, pp. 261-281 Estratto: Milano, 1937, pp. 23

60. *Rosmini inedito III. La formazione del pensiero politico (1822-1827)*, « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 72, 1936-37. Tomo II, pp. 355-415; vol. 73, 1937-38, Tomo II, pp. 159-234. Estratto: Torino, R. Accad. delle Scienze, 1938, pp. 139.

61. *Cristiano Thomasio*, « Rivista di filosofia », XXX, 1939, pp. 39-65. Estratto: Milano, 1939, pagine 27.
A proposito di F. Battaglia, *C. Thomasio filosofo e giurista*, Roma, 1936. Ristampato nel presente volume alle pp. 157-178.

62. *Di un inedito trattato neo-manicheo del XIII secolo e del suo presunto autore Giovanni di Lugio bergamasco*, « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 75, 1939-40, Tomo II, pp. 409-435. Estratto: Torino, 1940, pp. 29.

63. *La dottrina kantiana del matrimonio*, « Rivista di filosofia », XXXI, 1940, pp. 1-26. Estratto: Milano, 1940, pp. 28.
Recensioni di G. Del Vecchio in « Rivista internazionale di filosofia politica e sociale », V, 1941, e di F. Battaglia, in « Rivista intern. di filosofia del diritto », XX, 1940, pp. 125-6.

64. *La concezione politica della giustizia*, « Rivista di filosofia », XXXII, 1941, pp. 68-95. Estratto: Milano, 1941, pp. 30.

65. *Di una nuova edizione critica della « Città del Sole » e del Comunismo del Campanella*, « Rivista di filosofia », XXXII, 1941, pp. 180-197. Estratto: Milano, 1941, pp. 18.
A proposito di T. Campanella, *La città del Sole* a cura di N. Bobbio, Torino, 1941.

66. *A. Rosmini, le « Memorie » di Modena e la polemica col Gioia*, « Rivista rosminiana », XXXV, 1941, pp. 195-209; XXXVI, 1942, pp. 2-14. Estratto: Tip. C. Antonioli, Domodossola, febbraio 1942, pp. 29.
A proposito di B. Donati, *A. Rosmini collaboratore delle « Memorie » di Modena*, Modena, 1941.
Recensioni di S. Fermi in « Bollettino storico piacentino », XXXVII, 1942, pp. 84-5 ed in « Archivio storico per le provincie parmensi », N.S., VI, 1942.

67. *Positivismo giuridico e politico di A. Comte*. Nel vol. « Emilio Morselli. *La nostra inquietudine e altri scritti*, aggiuntivi tre saggi di P. Martinetti, G. Solari, A. Banfi », Milano, Garzanti, 1942, pp. 235-267. Estratto senza note tipografiche, con paginazione immutata, in 16°. Ristampato nel presente volume alle pp. 383-403.

68. *L'idealismo sociale del Fichte*, « Rivista di filosofia », XXXIII, 1942, pp. 141-81. Estratto: Milano, 1942, pp. 41. Ristampato nel presente volume alle pp. 281-313.

69. *Rosmini e la Restaurazione*, « Rivista di filosofia », XXXIV, 1943, pp. 163-166.
A proposito di L. Bulferetti, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Firenze, 1942.

70. *Il cristianesimo di Pascal*, « Rivista di filosofia », XXXV, 1944, pp. 69-89. Estratto senza note tip. di pp. 22.
A proposito di P. Serini, *Pascal*, Torino, 1942.

71. *Apologia giuridica del diavolo*, « Rivista di fliosofia », XXXV, 1944, pp. 145-153. Estratto senza note tip. di pp. 8.
A proposito di G. B. Ehrard, *Apologia del diavolo*, trad. di B. Croce, Bari, 1943.

72. *Libertà e giustizia nel pensiero di Piero Martinetti*, « Rivista di filosofia », XXXVI, 1945, pp. 7-35.

73. *Filosofia politica del Campanella*, « Rivista di filosofia », XXXVII, 1946, pp. 38-63; ristampato nel presente volume alle pp. 1-23.

74. *Metafisica e diritto in Leibniz*, « Rivista di filosofia », XXXVIII, 1947, pp. 35-64; ristampato nel presente volume alle pp. 179-206.

75. *Per la storia del Giansenismo italiano*, « Rivista di filosofia », XXXIX, 1948, pp. 43-64.
A proposito di E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, Firenze, 1941-42, id. *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Firenze, 1947.

75 bis *Diritto astratto e diritto concreto*, « Giornale critico della filos. ital. », XXVII, 1948, pagine 42-81.

III. DISPENSE.

76. *Corso di filosofia del diritto*. Lezioni raccolte dagli studenti C. Balossini e C. Rattone Anno Accademico 1918-19. Torino, ATU (tit. Viretto), pp. 225-VIII (dispense litografate)

77. *Lezioni di filosofia del diritto compendiate a uso degli studenti* Anno Accademico 1919-1920 (Concezione classica del diritto e dello Stato). Torino, Viretto, 1920, pp. 320-VIII (dispense litografate).

78. *Lezioni di filosofia del diritto compendiate ad uso degli studenti*, Anno accademico 1920-1921 (Dogmatica e metafisica del diritto). Torino, Viretto, 1921, pp. 308 (dispense litografate). Sul frontespizio per errore « Solaro ».

79. *Lezioni di filosofia del diritto compendiate ad uso degli studenti*, Anno accademico 1921-1922 (Genesi storica e psicologica del diritto). Torino, Viretto, 1922, pp. 152 (dispense litografate).

80. *Lezioni di filosofia del diritto compendiate ad uso degli studenti* Anno accademico 1922-1923 (Filosofia del diritto privato nella scuola del diritto naturale). Torino, Viretto, 1923, pp. 395 (dispense litografate).

81. *Lezioni di filosofia del diritto compendiate ad uso degli studenti*, Anno accademico 1924-25 (Naturalismo, spiritualismo, idealismo empirico e razionale nella filosofia del diritto e dello Stato). Torino, Viretto, 1925, pp. 342 (dispense litografate).

82. *Appunti didattici di filosofia del diritto* Anno accademico 1926-27 (Argomenti di dogmatica giuridica [dottrina della consuetudine, dell'equità, il problema delle lacune] e di filosofia del diritto [il fondamento del diritto]). Torino, Giappichelli, 1927, pp. 236 (dispense litografate).

83. *Appunti didattici di storia delle dottrine politiche*. Anno accademico 1926-1927 (Machiavelli e il machiavellismo). Torino, Giappichelli, 1927, pp. 188 (dispense litografate).

84. *Lezioni di filosofia del diritto penale, tenute nel « Seminario di antropologia criminale e diritto penale » (1928-1931)*. Anno accademico 1928-29 (Il fondamento del diritto di punire). Torino, 1928 (dispense dattiloscritte fittamente su una sola facciata. Sono in tutto XI lezioni per pp. 116).

85. *Appunti di filosofia del diritto*. Anno accademico 1928-29 (La concezione kantiana del diritto e dello Stato come libertà). Torino, Giappichelli, 1929, pp. 363 (dispense litografate).

86. *Appunti di filosofia del diritto* Anno accademico 1931-32 (La filosofia del diritto di G. Hegel). Torino, Giappichelli, 1932, pp. 311 (dispense litografate).

87. *Lezioni di filosofia del diritto Il problema della giustizia nell'antichità classica greco-romana*. Torino, Giappichelli, 1937-1942, pp. 272 (dispense a stampa; incompleto). Comprende per ora solo la trattazione del *jus civile* e del *jus aequum*; seguirà la trattazione del *jus naturale*.

88. *Introduzione al corso di filosofia del diritto* Anno accademico 1938-39 (Il problema della giustizia). Torino, Giappichelli, 1939, pp. 32 (dispense litografate).

89. *Lezioni di filosofia del diritto ad uso degli studenti*. Anno accademico 1941-42 (L'idealismo sociale e il problema della giustizia). Torino, Giappichelli, 1942, pp. 225 (dispense litografate).

IV. « VOCI » DI ENCICLOPEDIE.

90. *Balbo Cesare*, « Encyclopedia of the social sciences », vol. II, New York, 1930, pp. 406-07.

91. *Carle Giuseppe*, « Encyclopedia of the social sciences », vol. III, New York, 1930, p. 227.

92. *Contrattualismo*, « Enciclopedia italiana » (Treccani), XI, 1931, pp. 256-7.

93. *Diritti di libertà*, « Enciclopedia italiana » (Treccani), XXI, 1934, pp. 49-51.

94. *Filosofia del diritto*, « Enciclopedia italiana » (Treccani), XII, 1931, pp. 983-6.

95. *Giustizia,* « Enciclopedia italiana » (Treccani), XVII, 1933, pp. 394-5

96. *Groot* (Huig van) (Grozio) « Enciclopedia italiana » (Treccani), XVII, 1933, pp. 989-90

97. *Hegel Giorgio Guglielmo Federico,* « Nuovo Digesto Italiano », Torino, U. T. E. T., vol. VI, 1938, pp. 626-628. Estratto di pp. 4.

98. *Montesquieu* (Charles Louis de Secondat, barone di) « Enciclopedia italiana » (Treccani), XXIII, 1934, pp. 756-758.

99. *Pagano, Francesco Mario,* « Enciclopedia italiana » (Treccani), XXV, 1935, pp. 925-6

NECROLOGI E COMMEMORAZIONI

100. *Giuseppe Carle (1845-1917),* « Annuario della R. Università di Torino ». 1919-1920 pagine 269-274.

101. *La vita e il pensiero civile di Giuseppe Carle,* « Memorie della R. Accademia delle Scienze ». Torino, Serie II, Tomo LXVI, 1927-28. pp. 191. Estratto: Torino, Bocca. 1928 pp. 191 in 4°.

102. *Antonio Pagano (1874-1930),* « Rivista di filosofia », XXII, 1931, pp. 48-52

103. *La vita e l'opera scientifica di Francesco Ruffini (1863-1934),* « Rivista internazionale di filosofia del diritto », XV. 1935, pp. 191-222. Estratto: Roma. 1935, pp. 34
Cfr. quanto ne scrisse il SOLARI stesso in « Atti R. Accad. Scienze » di Torino, vol 70, 1934-5, Tomo II, pp. 215-219. Nella cit. « Rivista », per ragioni politiche, l'articolo fu stampato con alcune mutilazioni; se ne veda il testo integrale nel presente volume alle pp. 415-440.

104. *Giovanni Vidari In memoriam,* Torino, Baravalle e Falconieri, s.d. ma 1935, pp. 51.

105. *I miei rapporti con Mario Carrara,* « Archivio di antropologia criminale, psichiatria e medicina legale », vol. 57, 1937, pp. 511-517. Estratto: Torino, Tip. G. Franchino 1937, pp. 7.

106. *Zino Zini (1868-1937),* « Rivista di filosofia », XXIX, 1938, pp. 372-382. Estratto: Milano, 1938, pp. 11.

107. *Giulio Fenoglio (1885-1940).* Commemorazione. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 77, 1941-42, Classi unite, pp. 166-175. Estratto. Torino, 1942, pp. 12

108. *Luigi Fossati (1871-1945),* « Rivista di Filosofia », XXXVI, 1945, pp. 1-6

VI. RECENSIONI E PREFAZIONI

109. ABBAGNANO N., *Telesio,* Milano, 1941. « Rivista di filosofia », XXXIII, 1942, p. 220

110. ASCOLI M., *La giustizia.* Saggio di filosofia del diritto, Padova, 1930. « Leonardo » II, 1931, pp. 161-163.

— ASTUTI G., Confronta il n. 209.

111. BACHOFEN J. J., *Selbstbiographie und Antrittsrede uber das Naturrecht,* Halle, 1927. « Rivista di filosofia », XX, 1929, pp. 278-9

112. BADAREU D., *L'individuel chez Aristote,* Paris. 1930. « Rivista di filosofia », XXVIII. 1937, pp. 167-8.

113. BAGOLINI L., *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di D. Hume,* Siena, 1947 « Rivista di filosofia », XXXIX, 1948, pp. 83-84

114. BARILLARI B., *Preestetica e filosofia del diritto in G. V. Gravina,* Bari, 1937; Napoli, 1939. « Giornale storico della letteratura italiana », vol. CXVI, 1940, pp. 52-57

— BATTAGLIA F., *C. Thomasio filosofo e giurista,* Roma, 1936, Cfr. il n. 61.

115. Battaglia F., *I diritti fondamentali dell'uomo, del cittadino. del lavoratore*. Bologna 1946; *Libertà ed eguaglianza nelle dichiarazioni francesi dei diritti dal 1789 al 1795*, Bologna, 1946. « Rivista di filosofia », XXXVIII, 1947, pp. 256-258

116. Belotti B., *Storia di Bergamo e dei Bergamaschi*, Milano, 1940. « Atti della R. Accad delle Scienze », Torino, vol. 76, 1940-41. Tomo II, pp. 184-200. Estratto di pp. 18

117. Beneze G., *Valeur. Essai d'une théorie générale*, Paris, 1936. « Rivista di filosofia », XXIX, 1938, p. 95

118 Berdiaeff N., *Il Cristianesimo e la vita sociale*, Bari, 1936, « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, p. 363.

119. Bernardi A., *Avviamento allo studio del diritto*, Milano, 1923, pp. 7-8 (prefazione del Solari).

120. Bianchi R., *L'obbligazione morale in rapporto alla psicologia sociale*. Napoli, 1903 « Rivista italiana di sociologia », VIII, 1904, pp. 739-744 Estratto: Scansano, Tip. degli Olmi, pp. 6.

— Bobbio N., Confronta i nn. 65 e 128

121. Bodda P., *La nozione di « causa giuridica »*, Torino, 1933. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 69, 1933-34, Tomo II, p. 14.

122. Boffito G., *Biblioteca Barnabitica illustrata*. Firenze, 1933 segg. « Atti della R. Accad. delle Scienze » Torino, vol. 69, 1933-34, Tomo II, pp. 213-215.

123. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente verso Dio* (trad., pref. e note di C. Ottaviano), Palermo. 1933. « Rivista di filosofia », XXV, 1934, p. 187

124. Borettini A., *La teoria della difesa indiretta. Studio sull'individualismo in G. D. Romagnosi*, Milano, 1915. « Rivista di filosofia », VIII, 1916, pp. 392-3. Estratto delle recensioni, pp. 4-5.

125. Brondi V., *Scritti minori*, Torino, 1934. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, voi. 69, 1933-34, Tomo II, pp. 218-19.

126. Brusa F., *Il concetto di causa nei negozi giuridici*, Torino, 1901. « Rivista ital. per le scienze giurid. », XXXII, 1901, pp. 236-7

— Bulferetti L., *A. Rosmini nella Restaurazione*, Firenze, 1942. Cfr. il n. 69

127. Cabral de Moncada L., *Um « iluminista » português do seculo XVIII. Luiz Antònio Verney*, ecc. Coimbra, 1941. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 76, 1940-1, Tomo II. pp. 381-391. Estratto di pp. 11.

128. Campanella T., *La Città del Sole*, a cura di N. Bobbio, Torino, 1941. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 77, 1941-2, Tomo II, pp. 4-14. Estratto di pp. 12. Cfr. anche il n. 65.

129. Campanella T., *Aforismi politici*, a cura di L. Firpo, Torino, 1941. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, voi. 78, 1942-43, Tomo II, pp. 200-3

130. Campanella T., *Antiveneti* (a cura di Luigi Firpo), Firenze, 1945. « Rivista di filosofia », XXXVI, 1945, pp. 108-111.

131. Campanella T., *Discorsi ai principi d'Italia*, ecc. (a cura di Luigi Firpo), Torino, 1945. « Rivista di filosofia », XXXVI, 1945, pp. 111-113.

132. Cantimori D., *B. Ochino, uomo del Rinascimento e Riformatore*, Pisa, 1929; *Ulrico von Hutten e i rapporti fra Umanesimo e Riforma*, Pisa, 1930. « Rivista di filosofia », XXVI, 1935, pp. 277-278

133. Capone-Braga C., *Bernardo Bolzano*, Padova, 1927. « Rivista di filosofia », XX, 1929, pagina 277.

134. Capone-Braga G., *Il mondo delle idee*. I problemi fondamentali del Platonismo nella

storia della filosofia, Città di Castello, 1928-1933. « Rivista di filosofia », XXVII, 1936, pagine 275-277.

— CARASSALI S. Confronta li n. 159.

— CARLE G., *La filosofia del diritto nello Stato moderno* (« Nuova Antologia », 10-5-1901); *La crisi della filosofia del diritto* (« Riv. ital. per le scienze giurid. », XXX); *Il comparire della sociologia e della filosofia del diritto* (« Riv. ital. di sociologia », V); *La sociologia e la filosofia del diritto* (« La riforma sociale », XI), *Il compito odierno della filosofia del diritto* (« Atti d. R. Accademia dei Lincei », X). Cfr. il n. 16.

— CARLE G., *Le basi della filosofia del diritto*, Torino, 1902. Cfr. il n. 18.

135. CASSIRER E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubingen, 1932. « Rivista di filosofia », XXV, 1934, pp. 76-81.

136. CAZZANIGA G., *Un giansenista toscano: Antonino Baldovinetti, proposto di Livorno* (Estratto dal « Bollettino storico livornese », III), Livorno, 1939. « Atti della R. Accademia delle Scienze », Torino, voi. 76, 1940-41, Tomo II, pp 171-4. Estratto pp. 6.

137. CESARINI SFORZA W., *Il diritto dei privati* (Estr. dalla « Rivista di scienze giuridiche », N.S., IV, 1929), Roma, 1929, fasc. 1-2. « Leonardo », I, 1930, pp. 225-6.

138. CHABOD F., *Del « Principe » di N. Machiavelli*, Milano, 1926. « Rivista storica italiana », N.S., V, 1927, pp. 42-47.

139. CLERICI O., *Sul diritto successorio delle XII tavole*, Torino, 1903. « Riv. ital. per le scienze giurid. », XXXVII, 1904, p. 148.

140. CODIGNOLA E., *Carteggi di Giansenisti liguri*, Firenze, 1941-2. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 79, 1943-44, Tomo II, pp. 160-2. Cfr. anche il n. 75.

— CODIGNOLA E., *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Firenze, 1947, Confronta il n. 75.

141. COGNETTI DE MARTIIS R., *La giurisdizione del lavoro nel sistema delle leggi*, Torino, 1903. « Riv. ital. per le scienze giurid. », XXXVII, 1904, pp. 149-50.

— CROCE B., Confronta il n. 71.

142. CURTIS L., *Civitas Dei. Storia degli ideali dell'umanità*, Bari, 1935. « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, p. 364.

143. DAL PRA M., *Condillac*, Milano, 1942. « Rivista di filosofia », XXXIII, 1942, pp. 156-8.

143. bis DE BENEDICTIS M.M., *The Social Thought of S. Bonaventura*, Washington, 1946. « Rivista di filosofia », XXXIX, 1948, pp. 271-274.

144. DE GIULI G., *La critica e la teoria della scienza nella filosofia contemporanea*, Roma, 1936. « Rivista di filosofia ». XXIX, 1938, p. 94.

145. DEL BOCA S., *Finalismo e necessità in Leibniz*, Firenze, 1936. « Rivista di filosofia », XXIX, 1938, pp. 283-4.

146. DELLA VOLPE G., *La filosofia dell'esperienza di D. Hume*, Firenze, 1933. « Rivista di filosofia », XXV, 1934, pp. 185-6.

— DEL VECCHIO G., *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella Rivoluzione francese*, Genova, 1903. Cfr. il n. 19.

— DEL VECCHIO G., *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Bologna, 1905. Confronta il n. 22

— DEL VECCHIO G., *Il concetto della natura e il principio del diritto*, Torino, 1908. Confronta il n. 26.

— DEL VECCHIO G., *Lezioni di filosofia del diritto*, 2ª edizione, Città di Castello, 1932. Confronta il n. 51.

147. Del Vecchio G., *Saggi intorno allo Stato*, Roma, 1936. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 73, 1937-38, Tomo II, pp. 266-8

— Del Vecchio G., Confronta il n. 39.

148. Dempf A., *Sacrum Imperium* (Traduz. Ital. di C. Antoni), Messina, 1933. « Rivista storica italiana », Serie IV, vol. VI, 1935, pp. 481-499. Estratto senza note tipografiche di pagine 16.

149. Descartes R., *Correspondence*, Paris, Tome I, 1936; Tome II. 1939. « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, pp. 184-5; XXX, 1939, p. 344.

— Donati B., *Autografi e documenti vichiani inediti e dispersi*, Bologna, 1921. Cfr. il n. 34.

150. Donati B., (La stessa opera sopra citata ed inoltre:) *Echi vichiani in Sardegna nel terzo decennio del secolo XIX*, Sassari, 1921; *Notes sur Vico*, Rome. 1922. « Giornale stor. della lett. ital. », LXXXI, 1923, pp. 181-5.

151. Donati B., *Fondazione della scienza del diritto*, Padova, 1929. « Leonardo », I, 1930 pagine 5-7.

152. Donati B., *L'università di Modena nel Seicento ai tempi del Muratori discepolo*, Modena, 1935; id., *L. A. Muratori e la giurisprudenza del suo tempo*, Modena, 1935. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 71, 1935-36, Tomo II, pp. 164-7.

— Donati B., *A. Rosmini collaboratore delle « Memorie » di Modena*, Modena. 1941 Confronta il n. 66

— Donati B., Confronta il n. 196.

153. Eck P., *Die Staats- und Rechtsphilosophie des M. H. Vida*, Koblenz, 1929. Allegate dello stesso A. le tre seguenti memorie Mss. pure sul Vida: *Die Gotteslehre des M. H. Vida; Vida als Aestetiker; Leben und Schriften des M. H. Vida*. « Atti della R. Accademia delle Scienze », Torino, vol. 74, 1938-39, Tomo II, pp. 505-8, vol. 75. 1939-40 Tomo II, pp. 160-1

— Ehrard G. B., *Apologia del diavolo*, Trad. di B. Croce, Bari, 1943, Cfr. il n. 71.

— Einaudi L., *Un principe mercante*, Torino, 1900. Cfr. il n. 13.

154. Esposito C., *Lineamenti di una dottrina del diritto*, Fabriano, 1930. « Rivista di filosofia », XXIII, 1932, pp. 56-58

155. Esposito G., *Il sistema filosofico di A. Rosmini*, Milano, 1933. « Rivista di filosofia », XXVI, 1935, pp. 276-277.

156. Faust A., *H. Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*. Tubingen, 1927. « Rivista di filosofia », XX, 1929, p. 278.

157. Fichte J. G., *Schriften aus den Jahren 1790-1800*, Berlin, 1937. « Rivista di filosofia », XXX, 1939, pp. 345-6

158. Fichte G. A., *Rivendicazione della libertà di pensiero*, a cura di L. Pareyson, Torino, 1945. « Rivista di filosofia », XXXVI, 1945, pp. 104-108

159. Filangieri G., *Delle leggi che riguardano l'educazione*, ecc., a cura di S. Carassali, Torino, 1922. « Rivista storica italiana », N.S., vol. II, 1924, p. 81

160. Finzi M., *Mario Pagano criminalista*, Torino, 1915. « Rivista di filosofia », VIII, 1916, pagina 395.

161. Finzi M., *Bibliografia Paganiana*, « Rivista internazionale di filosofia del diritto », XVII, 1937. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 73, 1937-38, Tomo II, pp. 155-6.

162. Firpo L., *Bibliografia degli scritti di T. Campanella*, Torino, 1940. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 74, 1938-39, Tomo II, pp. 503, e 509-510.

163. Firpo L., *Ricerche campanelliane*, Firenze, 1947. « Atti dell'Accademia dei Lincei », Rendiconti, Classe di sc. mor. ecc., Serie VIII, vol. II, 1947, pp. 352-354.

— FIRPO L., Confronta i nn. 129-131.

164. FUBINI M., *Note sulla « Nencia » di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, 1941. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 76, 1940-41, Tomo II, pp. 466-7. Estratto di pp. 5.

165. GALIMBERTI A., *Leibniz contro Spinoza*, Bene Vagienna, 1941. « Rivista di filosofia », XXXIII, 1942, pp. 63-66

166. GARIN E., *Giovanni Pico della Mirandola*, Firenze, 1937. « Rivista di filosofia ». XXXI 1940, pp. 155-6.

167. GENTILI A., *De iure belli* (ed altri classici del diritto internazionale editi dalla Fondazione Carnegie, 1911 segg.). « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 69, 1933-34, Tomo II, pp. 205-7.

168. GIOBERTI V., *Pagine scelte dal « Primato » e dal « Rinnovamento »*, Pref. e note di F. Landogna, Livorno, 1926. « Rivista storica italiana », N.S., VI, 1928, pp. 73-74.

169. GOBETTI P., *La filosofia politica di V. Alfieri*, Torino-Pinerolo, 1923. « Giornale stor. della lett. ital. », LXXXII, 1923, pp. 381-384

170. GORETTI C., *I fondamenti del diritto*, Milano, 1930. « Rivista di filosofia », XXII, 1931, pp. 63-66

171. GRABMANN M., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, 1941. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 77, 1941-42, Tomo II, pp. 19-22. Pp. 4-8 dell'estratto.

— GUZZO A., *Idealismo e Cristianesimo*, Napoli, 1936, Cfr. il n. 190.

172. HAERING T. L., *Hegel. Sein Wollen und Werk*, Leipzig, 1938. « Rivista di filosofia », XXX, 1939, pp. 344-5.

172 bis. HALEVY E., *La jeunesse de Bentham*, voll. I-II, Paris, 1901. « La riforma sociale », VIII, 1901, vol. XI, Ser. II, pp. 824-825.

172 ter. HEGEL G. F., *La rivoluzione francese e il suo significato filosofico*, « Rivista di filosofia », XXXIX, 1948, pp. 150-152 (prefazione) e 153-164 (traduzione di un brano delle hegeliane *Lezioni sulla filosofia della storia*).

173. *Hegel nel centenario della sua morte*, Milano, 1932. « Rivista di filosofia », XXIV, 1933, pagina 156.

— HOBBES T., Confronta il n. 226

174. HONEGGER P., *Il pensiero politico e sociale di Goethe*, Torino, 1924, pp. 1-5 (prefazione del Solari).

175. *Indirizzi e conquiste della filosofia neo-scolastica italiana*, Milano, 1934. « Rivista di filosofia », XXVI, 1935, pp. 378-379

176. *Istituto Giuridico della R. Università di Torino. Memorie, nn. XVII-XXII e XXX-XXXI.* « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 68, 1932-33, Tomo II, pp. 29-32; vol. 71, 1935-36, Tomo II, pp. 35-38.

176 bis. JANNACCONE P., *Il contratto di lavoro*, 1898. « Critica sociale », VIII, n. 6, 16 marzo 1898, p. 96.

177. JUVALTA E., *Il nuovo e il vecchio problema della morale*, Bologna, 1914. « Rivista di filosofia », VI, 1914, pp. 483-488.

178. KANT E., *Congetture sull'origine della storia del genere umano* (Introduzione e traduzione). « Rivista di filosofia », XXXVII, 1946, pp. 64-79.

179. KANT E., *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, a cura di Bruno Vidmar, Torino, 1946. « Rivista di filosofia », XXXVII, 1946, pp. 219-222

— LANDOGNA F., Confronta il n. 168.

180. Lantrua A., *Anselmo d'Aosta e il suo Monologio*, Firenze, 1934. « Rivista di filosofia », XXVI, 1935, p. 288.

181. Leoni B., *Il problema della scienza giuridica*, Torino, 1940. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 76, 1940-41, Tomo II, pp. 177-182. Estratto di pp. 7.

182. Le Senne R., *Le devoir*, Paris, 1930. « Rivista di filosofia », XXV, 1934, pp. 170-173.

183. Le Senne R., *Obstacle et valeur*, Paris, 1934. « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, pagine 76-79.

184. Levi A., *Il positivismo politico di C. Cattaneo*, Bari, 1928. « Rivista intern. di filos. del diritto », IX, 1929, pp. 913-918.

185. *L'individualité*. Exposés par M. Caullery, ecc., Paris, 1933. « Rivista di filosofia », XXV, 1934, pp. 184-5

— Losacco M., Confronta il n. 59

186. Lucien-Brun J., *Une conception moderne du droit*, Paris, 1927. « Rivista di filosofia », XX, 1929, p 280

— Magnaghi A., *Le « Relazioni universali » di G. Botero e le origini della statistica e dell'antropogeografia*, Torino, 1906. Cfr. il n. 23.

187. Maine de Biran F. P., *Oeuvres*, publiées par P. Tisserand, voll. VIII-IX, Paris, 1932. Rivista di filosofia », XXV, 1934, pp. 81-83.

188. Malines G. R., *Mémoires*, « Annali dell'Ist. Sup. di Magistero del Piemonte », VI, 1932. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 68, 1932-33, Tomo II, pp. 127-8

189. Marchello G., *Il problema dell'unità sociale e il diritto*, Milano-Roma, 1916. « Rivista di filosofia », XXXVIII, 1947, pp. 253-256.

190. Maritain J., *Science et sagesse*, Paris, 1936; Guzzo A., *Idealismo e Cristianesimo*, Napoli, 1936. « Rivista di filosofia », XXIX, 1938, pp. 329-339. Estratto di pp. 9.

191. Masse D., *Un precursore nel campo pedagogico: il Marchese Barolo*, Alba, 1941. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 76, 1940-41, Tomo II, pp. 464-6. Pp. 3-5 dell'estratto.

192. Michaelis G., *Arthur Schopenhauer zum 150. Geburtstag*, Leipzig, 1937. « Rivista di filosofia », XXX, 1939, p. 89

193. Monti G. M., *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovesi e G. M. Galante*, Firenze, 1926. « Rivista storica italiana », N.S., vol. V, 1927, pp. 433-435.

194. Morselli E., *La nostra inquietudine e altri scritti*, aggiuntivi tre saggi di P. Martinetti, G. Solari, A. Banfi, Milano, 1942. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 77, 1941-42, Tomo II, pp. 35-6. Estratto di pp. 2. Cfr. il n. 67.

195. Muenter F., *Aus den Tagebüchern* (a cura di O. Andreasen), Kopenhagen und Leipzig, 1937. « Atti della R. Accademia delle Scienze », Torino, vol. 73, 1937-8, Tomo II, pp. 140-145. Estratto di pp. 6.

196. Muratori L. A., *Scritti giuridici complementari del trattato del 1742 « Dei difetti della Giurisprudenza »*, a cura di B. Donati, Modena, 1942. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 78, 1942-43. Tomo II, pp. 191-95.

196 bis. Nani C., *Storia del diritto privato italiano*, a cura di F. Ruffini, Torino, 1902. « La riforma sociale », IX, 1902, vol. XII, Ser. II, pp. 891-892.

197. Naville E., *Les philosophies negatives*, Paris, 1900. « Il nuovo risorgimento », X, 1900, pp. 384-7.

— Norlenghi A., *Violazioni di legge*, Torino, 1900. Cfr. il n. 15.

— Norsa A., *Il pensiero filosofico di G. D. Romagnosi*, Milano, 1930. Cfr. il n. 50.

198. Opocher E., *Il problema della giustizia nei « Promessi Sposi »*, Milano, 1942. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 77, 1941-42, Tomo II, pp. 148-9.

— Ottaviano C., Confronta il n. 125

— Pareyson L., Confronta il n. 158

199. Pasquali G., *Le lettere di Platone*, Firenze, 1938 « Rivista di filosofia », XXIX. 1938 pagina 285.

200. Passerin D'Entreves A., *Il fondamento della filosofia giuridica di G. G. F. Hegel* Torino, 1924, pp. 5-7 (prefazione del Solari).

201. Pekelis A., *Saggio sui rapporti tra diritto e morale*, Padova, 1932. « Rivista di filosofia », XXIV, 1933, p. 185.

202. Persico T., *La dottrine politiche di G. Argento*, Napoli, 1926; *Il pensiero di F. Briganti nei suoi aspetti politico-sociali*, Napoli, 1926 « Rivista storica italiana », N. S. vol. V, 1927, p. 453.

203. Piccioni L., *Iconografia barettiana*, « Emporium », 1933. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 68, 1932-33, Tomo II, p. 171.

204. Pierson N. G., *Problemi odierni fondamentali dell'economia e delle finanze*, Torino, 1901 « Rivista italiana di sociologia », VI, 1902, pp. 128-130. Estratto: Scansano. Tip. ed degli Olmi, pp. 3.

205. Preve M., *Manzoni penalista*, Torino, 1940. « Atti della R. Accad. delle Scienze ». Torino, vol. 75, 1939-40, Tomo II, pp. 180-1.

206. Rensi G., *Spinoza*, Milano, 1941. « Rivista di filosofia », XXXIII, 1942, pp. 220-1

207. Righini di Sant'Albino C., *Relazione intorno ai principi adottati nel nuovo Codice di procedura penale*, Torino, 1901. « Riv. ital. per le scienze giurid. », XXXIII. 1902 pagine 433-435.

208. Romagnosi G. D., *Vedute fondamentali sull'arte logica*, Roma. 1936. « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, p. 366

209. Romagnosi G., *Della costituzione di una monarchia nazionale rappresentativa* (a cura di G. Astuti con prefazione di F. Patetta), Roma, 1937. « Bollettino storico piacentino » XXXIII, 1938, pp. 137-142.

210. Rosmini A., *Saggi inediti di scienza politica*, Torino, 1934. « Atti della R. Accad delle Scienze », Torino, vol. 69, 1933-34, Tomo II, pp. 200-3.

211. Rossi L., *Scipione Maffei precursore del Montesquieu*, Roma, 1941. « Atti della R Accad. delle Scienze », Torino, vol. 76, 1940-41, Tomo II, pp 463-4

212. Rotta P., *Il card. Nicolò di Cusa. La vita e il pensiero*, Milano, 1928. « Rivista di filosofia », XX, 1929, pp. 269-272.

— Ruffini F., *La libertà religiosa*, vol. I., Torino, 1901. Cfr. il n. 17

213. Saitta G., *Il carattere della filosofia tomistica*, Firenze, 1934. « Rivista di filosofia » XXVIII, 1937, pp. 83-84

214. Saitta G., *L'illuminismo della sofistica greca*, Milano, 1938. « Rivista di filosofia » XXX, 1939, pp. 82-85.

215. Salanitri F., *Gioachino Ventura e lettere inedite di F. de Lamennais*, Torino, 1940 « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 77, 1941-42, Tomo II, pp. 27-33

216. « *Salesianum* », Torino, S E I, annate I-III, 1939-1941. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 77, 1941-42, pp. 26-33. Pp. 2-9 dell'estratto.

— Salvadori G., *L'idea del diritto e della giustizia nella filosofia dell'evoluzione*, Roma, 1904. Cfr. il n. 20.

217. SALVADORI G., *Liriche e saggi*, Milano, 1933. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 68, 1932-33, Tomo II, p. 138

218. SCHILLING K., *Geschichte der Staats - und Rechtsphilosophie*, Berlin, 1936. « Rivista di filosofia », XXXI, 1940, pp. 166-7.

219. SCIACCA M. F., *Martinetti*, Brescia, 1943. « Rivista di filosofia », XXXVII, 1946, pp. 80-85

220. SCOTT J. B., *Francisco de Vitoria and his law of nations*, London, 1934. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 70, 1934-35, Tomo II, pp. 10-11.

221. SCOTT J. B., *The Spanish conception of international law*, Washington, 1934. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 71, 1935-36, Tomo II, pp. 147-9.

— SERINI P., *Pascal*, Torino, 1942. Cfr il n. 70

222. SOUCHON A., *Les théories économiques dans la Grèce antique*, Paris, 1898. « Riv. Ital. di sociologia », III, 1899, pp. 107-109. Estratto: Scansano, Tip. ed. degli Olmi, pp. 2

223. TAROZZI G., *La libertà umana e la critica del determinismo*, Bologna, 1936. « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, pp. 364-5.

224. TREVES P., *J. de Maistre*, Milano, 1936. « Rivista di filosofia », XXVIII, 1937, pp. 356-8.

225. TREVES P., *Lamennais*, Milano, 1934. « Rivista di filosofia », XXVI, 1935, pp. 285-286

225 bis TREVES R., *Diritto e cultura*, Torino, 1947. « Rivista di filosofia , XXXIX, 1948, pagine 184-187.

— TROIANO R., *Le basi dell'umanismo*, Torino, 1907. Cfr. il n. 25.

226. TUCIDIDE. *The history of the Grecian War* (trad. di T. Hobbes), Londra, 1923. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 68, 1932-33, Tomo II, pp. 262-3

227. VACCA G., *La religione dei Cinesi*, Torino, 1934. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 70, 1934-35, Tomo II, pp. 9-10

228. VACCA R., *Il diritto sperimentale*, Torino, 1923. « Rivista intern. di filos. del diritto », III, 1923, pp. 494-500.

229. VARVELLO F., *Dizionario etimologico, filosofico e teologico*, Torino, 1937. « Rivista di filosofia », XXX, 1939, pp. 86-87.

230. VENTO S., *Dante e il diritto pubblico italiano*, Palermo, 1923. « Giornale storico della letteratura italiana », LXXXIII, 1924, pp. 330-334. Estratto con paginazione numerata.

— VIDMAR B., Confronta il n. 179.

231. VIRASORO A. M., *La lógica de Hegel*, Buenos Aires, 1932. « Rivista di filosofia », XXV, 1934, pp. 186-187.

232. WAMBAUGH S., *Plebiscites since the world war*, Washington, 1933. « Atti della R. Accad. delle Scienze », Torino, vol. 70, 1934-35, Tomo II, pp. 206-8.

233. ZAMBONI G., *Studi esegetici, critici, comparativi sulla « Critica della ragion pura »*, Verona, 1931. « Rivista di filosofia », XXV, 1934, p. 186.

234. ZINI Z., *Il pentimento e la morale ascetica*, Torino, 1902. « Rivista italiana di sociologia », VI, 1902, pp. 338-341. Estratto: Scansano, Tip. degli Olmi, pp. 4

— ZINI Z., *Giustizia*, Torino, 1907. Cfr. il n. 24

235. ZINI Z., *La morale al bivio*, Torino, 1914. « Rivista di filosofia », VII, 1915, pp. 464-487.

La tesi di laurea in Giurisprudenza del Solari (luglio 1895), sul tema: « I salari e i prezzi in Italia, negli Stati Uniti e in Inghilterra dal 1860 al 1894 come indice de le condizioni economiche e sociali », è rimasta inedita, dopo aver formato oggetto di comunicazione al Laboratorio di Economia Politica dell'Università di Torino in data 5 maggio 1895